DIE HEILSBEDEUTUNG DER MENSCHHEIT JESU IN DER VORNICÄNISCHEN GRIECHISCHEN THEOLOGIE

Tübingen
1932

DIE HEILSBEDEUTUNG DER MENSCHHEIT JESU
in der vornicänischen griechischen Theologie.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548026_0058

DIE HEILSBEDEUTUNG DER MENSCHHEIT JESU IN DER VORNICÄNISCHEN GRIECHISCHEN THEOLOGIE

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER HOCHW. KATH.-THEOL. FAKULTÄT
DER EBERHARD KARLS-UNIVERSITÄT
ZU TÜBINGEN

VORGELEGT VON
ATHANASIUS (LUDWIG) WINTERSIG
BENEDIKTINER AUS MARIA LAACH

Referent: O. ö. Professor Dr. theol. Karl Adam.
Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1932.

Imprimi potest. Ex Abbatia S. Mariae ad Lacum, die 15. Aprilis 1932. ✠ Ildefonsus, Abbas.

Imprimatur. Augustae Vindelicorum,
die 26. Aprilis 1932. Dr. Eberle, Vic. gen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

VORWORT

DIE vorliegende Arbeit wurde angeregt und in liebenswürdigster Weise gefördert von meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Karl Adam in Tübingen, dem die Berücksichtigung der Heilsfunktion des Menschheitlichen in Christus ein ganz besonderes theologisches Anliegen ist und dem es sehr wichtig erschien, der Frage nachzugehen, ob und wieweit auch die griechische Theologie die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu gekannt und gewürdigt hat, die der abendländischen Theologie, vorab ihrem Grössten, dem heiligen Augustinus, so sehr teuer war. Für die Geschichte der theologischen Behandlung des damit gemeinten Problems ergeben sich drei Perioden. Die letzte ist die nach dem Abschluss der christologischen Kämpfe, weil erst im Lichte des christologischen Dogmas das Problem klar gesehen und gewürdigt werden konnte. Die zweite Periode ist die der christologischen Kämpfe, bei denen die Einheit des Gottheitlichen und Menschheitlichen in Christi Person und Werk bewusstes und selbständiges Thema des theologischen Denkens war. Die erste Periode ist die von den Anfängen der christlichen Verkündigung bis zum Beginn des christologischen Streites. Die Untersuchung des Problems der soteriologischen Funktion der heiligen Menschheit Jesu in dieser ersten Periode, also bis zu den ersten christologisch-soteriologischen Auseinandersetzungen der grossen griechischen Trinitätstheologen, ist von der Kathol.-theol. Fakultät der Eberhard Karls-Universität zu Tübingen als Dissertation genehmigt worden. Mit Erlaubnis der Fakultät erscheinen im Druck zunächst nur die etwas erweiterten Untersuchungen, die das erste, vornicänische Stadium dieser Periode betreffen. Der zweite, nachnicänische Teil der Arbeit soll, weitergeführt bis zum Chalcedonense, später erscheinen. Die hier vorgelegten

Studien legen Wert darauf, die gegebene Frage nicht allein durch das zu beantworten, was die betreffenden Väter gelegentlich darüber direkt aussagen, vielmehr sollte möglichst deutlich werden, wie solche Aussagen und Vorstellungen mit ihrem Gesamtverständnis vom Christentum zusammenhängen; je seltener unmittelbare Aussagen sind, um so sorgsamer musste zunächst untersucht werden, ob die Gesamtanschauung eine Würdigung der Heilsfunktion der Menschheit Jesu voraussetzen lasse oder sie wenigstens nicht ausschliesse. Erst auf Grund eines so gewonnenen Urteils konnte die Einordnung in Zusammenhänge und Traditionen versucht werden.

INHALT

Einleitung. Das theologische Problem und seine biblische Grundlage.
I. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu im Rahmen des kirchlichen Christusglaubens 10
II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der neutestamentlichen Offenbarung 20
Erster Teil. Die vortheologische Behandlung des Problems.
I. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei den Apostolischen Vätern 40
II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei den Apologeten 50
III. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Justin 53
Zweiter Teil. Die antignostische Behandlung des Problems.
I. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Irenäus 58
II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Hippolyt 63
III. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der innerkirchlichen Erbauungsliteratur 65
Dritter Teil. Die frühtheologische Behandlung des Problems.
I. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Clemens von Alexandrien 70
II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Origenes und den Origenisten 73
III. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Methodius von Olympus 85
Schluss. Die erste theologische Darstellung des Problems.
I. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu und die Eigenart des griechischen Geistes 90
II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu im vornicänischen Schrifttum des Athanasius 96
Literatur und Anmerkungen 106

Einleitung.

DAS THEOLOGISCHE PROBLEM UND SEINE BIBLISCHE GRUNDLAGE

1. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu im Rahmen des kirchlichen Christusglaubens.

DIE Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Gottmenschen Christus Jesus gehört zu den innersten Wahrheiten und Wirklichkeiten des Christentums und begründet sein eigentliches Wesen. Sie ist aber auch eins der tiefsten Geheimnisse der christlichen Religion und daher nie ganz auszudeuten. Für menschliches Begreifen nicht zu Vereinendes kommt in ihr zu gemeinsamer Wirkung: Als Heilsveranstaltung Gottes ist sie getragen von seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich, im Vollzug durch den Erlöser ist sie ein Zusammenhandeln seiner Gottheit und Menschheit. Diese Faktoren, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, Gottheit und Menschheit Christi, stehen in Bezug auf das Erlösungswerk in vielfachen Wechselbeziehungen, sodass von jedem dieser Faktoren aus ganzheitliche Erkenntnisse des Heilswerkes möglich sind. Wenn sich dabei auch jeder Ausgangspunkt als fruchtbar erweist, so ist doch das Geheimnis der Mühe wert, von allen Seiten angegangen zu werden [1].

1. Von der Menschheit des Erlösers her die Frage nach Sinn und Wesen der Erlösung zu erheben, scheint nicht das Nächstliegende zu sein. Dass der Erlöser wahrer Gott ist und sein muss, dass allein ein göttlicher Erlöser eine unbedingte Erlösung schaffen und die unendliche Kluft zwischen Gott und den Menschen überbrücken kann, das drängt sich dem nach der Erlösung Fragenden als entscheidend auf; er lässt sich leicht daran genügen, von hier aus seine religiöse Haltung zu bestimmen.

Gewiss ist eine Erlösung denkbar, in der nur das Gottheitliche des Erlösertums Christi von Bedeutung wäre. In Christus und

seiner Erlösertat würde der Mensch dann Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erfahren; der Weg zu Gott wäre wieder offen, aber der Mensch fände sich einsam dem gerechten und gnädigen Gott gegenüber. Christus wäre ihm wohl Lehrer und Führer auf dem Wege zu Gott, alle Gnadenkraft wäre liebevoll angeboten, – aber zu gehen hätte ihn die Seele allein, als wäre er nie gegangen worden. Die Erlösung wäre objektiv geschehen als eine Möglichkeit und Voraussetzung; sie wäre objektiv vollzogen für die Menschheit, aber noch nicht an der Menschheit.

Die Frage nach Art und Möglichkeit einer rein gottheitlichen Erlösung hat nur indirekten Wert, indem sie zu genauerem Unterscheiden und Vergleichen anregt und damit zu einer tieferen Erkenntnis der wirklichen, geschichtlich vollzogenen Erlösung führen kann. Denn das wirkliche Erlösertum Christi stellt sich keineswegs dar wie ein ausschliesslich vom Gottheitlichen her bestimmtes. Deshalb wird es sich nur dann genügend erkennen lassen, wenn man die Frage nach der soteriologischen Funktion der Menschheit Jesu genau so ernst stellt wie die leichter zu beantwortende nach der Heilsbedeutung der Gottheit Jesu.

Die theologische Spekulation setzt für diese Frage den kirchlichen Christusglauben voraus, d. h. heute das christologische Dogma: die hypostatische Union, und in ihr der unvermischte Bestand sowohl der wahren göttlichen Natur als auch der wahren und unverkürzten menschlichen Natur adamitischen Ursprungs, – während sich umgekehrt bei dogmengeschichtlicher Betrachtung die irgendwie vorhandene Überzeugung von einer faktischen Heilsfunktion der Menschheit Jesu als Voraussetzung für die unverfälschte Herausstellung und Festlegung des christologischen Dogmas erweist.

2. Durch die Menschwerdung im Sinne des christologischen

Dogmas ist die von der Sünde aufgerissene Kluft zwischen Gott und den Menschen grundsätzlich wieder überbrückt. Zunächst scheint mit der Menschwerdung nur für die individuelle Menschennatur Jesu etwas bewirkt zu sein; nur sie ist in die Personeinheit mit der göttlichen Natur aufgenommen. Dass diese eine Menschennatur, dieser Eine der Gattung, in der Menschwerdung eine Bedeutung für die ganze Menschheit bekommt; dass dieser eine Mensch Jesus Christus geradezu „der" Mensch wird, das beruht einmal darauf, dass Christus wegen seines menschlichen Wesens und Ursprunges von Natur aus allen anderen Menschen ähnlich und stammverwandt ist, als Glied des aus Adam hervorgegangenen Geschlechtes, und dass er zum anderen alle übrigen Menschen unendlich überragt, weil er seiner Person nach die Frucht göttlicher Zeugung ist. In seiner Person, als der Logos, ist er das schöpferische Prinzip, durch das alles geschaffen ist, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Weil es gerade der schöpferische Logos war, der Mensch wurde, so ist Christus auch als Mensch nicht ein beliebiges Einzelglied der Menschheit, sondern ihr vornehmstes Glied, ihr Haupt: Er wird zum schöpferischen Prinzip einer neuen Menschheit.

Durch die Menschwerdung, d. h. durch die hypostatische Annahme einer Menschennatur als des Erstlings vereinigte der Logos mittelbar jegliche Menschennatur mit seiner Person und machte sie ihr zu eigen, sodass er nicht nur mit jenem Erstling der Eine Christus (im engeren Sinne) ist, sondern dass auch die menschliche Natur der übrigen Menschen, die der vom Logos aus Maria angenommenen verwandt ist, zu dem Einen Christus (im weiteren Sinne) gehört. In dieser Einheit Christi mit der Menschheit bildet die dem Logos hypostatisch geeinte Menschennatur der ganzen Menschheit gegenüber das Haupt des Leibes; die anderen Menschen sind mit dem

Menschen Christus als dem Haupte dieses Leibes verbunden. Die Menschen stehen also an sich nicht in einem unmittelbaren Verhältnis zum Logos. Der Logos ist nicht als solcher erstes Glied und Haupt der Menschheit, diese ist vielmehr über die heiligste Menschheit Jesu zur Lebensgemeinschaft mit dem Logos erhoben.

Der Mensch Christus Jesus ist das Haupt der Menschheit; er ist das nicht wie das Haupt einer Körperschaft, nur durch eine äussere Vollkommenheit, Aufgabe oder Bestellung, nicht nur moralisch, sondern physisch, entsprechend der Funktion des natürlichen Hauptes im leiblichen Organismus. Und weil das wesentliche Sein bei Christus nicht wie beim leiblichen Organismus durch ein natürliches, geschöpfliches, sondern durch ein seiner Menschheit verbundenes göttliches Prinzip begründet wird, ist Christus Haupt der Menschheit in einem übernatürlichen Sinne.

Das übernatürliche, übergeschöpfliche persönliche Prinzip des Menschen Christus Jesus eint alle Glieder wirksam und innerlich mit sich zu einem Ganzen, fasst sie zusammen als eine Erweiterung und Ergänzung seiner selbst, als sein Pleroma. Das Haupt Christus lenkt seine Glieder nicht nur äusserlich, sondern ist innerlich so sehr Quell ihres geistlichen Lebens, dass die Einheit der Glieder mit ihm Lebenseinheit wird. Die Glieder leben aus und in dem Haupte und das Haupt in den Gliedern. Eine solche Einheit der Glieder mit einem solchen Haupte hat keine Analogie in den sonstigen Verhältnissen zwischen Personen. Sie ist nicht nur eine Einheit, sondern Einer, der eine und ganze Christus. Das Überfliessen der Würde des Hauptes auf die Glieder bewirkt eine wahre und innere Erhebung der Glieder und lässt die Güter des Hauptes Gemeingut des ganzen Leibes werden. Das Haupt stellt in so vollkommener Weise das Leben des Leibes dar, dass seine

Zustände, Handlungen und Leiden dem Ganzen angehören, die der Glieder ergänzen und ersetzen, vertreten und vorbilden können. Und umgekehrt können auch, wie sonst in keinem Verhältnisse, die Zustände, Taten und Leiden der Glieder als dem Haupte angehörig betrachtet werden. Den Menschen gegenüber erscheint das Haupt als das höhere, den ganzen Leib vollendende und beherrschende, in sich zusammenfassende und belebende Prinzip; und umgekehrt der Leib als die Erweiterung und Ergänzung des Hauptes, worin dieses seine Herrlichkeit und Kraft, sein Leben und seine Macht so entfaltet und offenbart, dass die Vollendung des Leibes seine eigene äussere Vollendung, die Fülle seiner äusseren Herrlichkeit darstellt. Christus ist also für sich allein genommen noch nicht der fertige, der ganze Christus. Das wird er, wenn ihm alle Erlösten eingegliedert sind, die sein Pleroma bilden. Haupt und Leib ein Christus, das erst ist der Christus der Fülle.

Die Stellung Christi zur Menschheit als ihr Haupt weist notwendig auf das erste Haupt der Menschheit, auf Adam, hin. Christus tritt zu ihm in Parallele: Wie der erste Adam nach Gottes Schöpfungsratschluss nicht einfach ein Mensch war gleich allen andern, sondern „der" Mensch; wie er die ganze Gattung repräsentierte, ihre ganze Fülle und Möglichkeit keimhaft in sich barg; wie er das Prinzip des natürlichen Lebens war und auch Vermittler des übernatürlichen sein sollte; wie der Verlust des ewigen Lebens in seinem Falle den gleichen Verlust für die ganze Menschheit nach sich zog, – so ist auch Christus nach Gottes Erlösungsratschluss, kraft seiner wesenhaften Verbindung mit der schöpferischen Gottheit, Stammvater einer neuen Gattung, der neue Mensch, mit dem alle zum Heil berufenen Menschen keimhaft gesetzt sind, und dessen Sein und Schicksal auch für das der zu erlösenden

Menschen bestimmend wurde. Als der neue Adam tritt Christus aber auch in Gegensatz zu dem alten: Statt des irdischen, sinnlichen, sündenfähigen Menschen der himmlische, geistliche, wesenhaft heilige Mensch. Er ist nicht wie Adam Prinzip bloss einer materiellen natürlichen Geschlechtseinheit, sondern einer geistlichen Einheit; und er ist das nicht bloss tatsächlich wie Adam, sondern wesenhaft und darum unwandelbar. Dabei ist Christus nicht nur Ersatz für das ursprüngliche Haupt, indem er alles das leistet, was dieser leisten sollte und nicht geleistet hat, und das ersetzt, was durch diesen verloren worden; sondern er vollendet, über die Funktion des natürlichen Hauptes hinaus, in sich übernatürlich die Menschheit.

3. In dem geschichtlich vollzogenen Erlösungswerk hat die Menschheit Jesu eine statische und eine dynamische Funktion. Zunächst ist in der Menschwerdung die Menschheit vom Logos durch die heiligste Menschheit Jesu aus dem Fluch in den Segen, aus dem Nichts in die Fülle, aus der Gottesferne in die Gottesnähe, aus der Gottesfeindschaft in die Gottesverwandtschaft erhoben worden. Damit ist die Sünde und Verderbtheit der Menschen grundsätzlich überwunden und geheilt. Die Bedeutung der Menschheit Jesu in diesem Prozess ist, wenn wir die Menschwerdung allein betrachten und vorerst vom Heilstod Christi absehen, eine statische und passive. Die Menschheit wird angenommen vom Logos, und was an ihr geschieht, vollzieht sich in analoger Weise auch an der übrigen Menschheit. Durch die Annahme der Einen Menschennatur, der unseren gleich, die Sünde ausgenommen, wird die Menschheit prinzipiell geheilt von der Verderbnis der Sünde und ein für allemal wieder mit der Gottheit verbunden. Die Erlösung ist daher sozusagen schon in der Person des Gottmenschen gegeben, in seiner Konstitution. Handelnd ist dabei allein der

Logos, fleischannehmend, menschwerdend; und die soteriologische Funktion der Menschheit Jesu besteht dann darin, dass sie ganz, unverkürzt angenommen wurde, und auf Grund der eigentümlichen Aufnahme in die Hypostase gerade des schöpferischen Logos die entscheidende Grundlage für die Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes wurde.

Geht man aber von dem Ursprung und der Konstitution der Person Christi zu ihrem Werk über, zu Leben, Leiden und Sterben des Gottmenschen, so ergibt sich bei der Erlösung eine dynamische und aktive Funktion der Menschheit Jesu. Schon der Begriff des Hauptes weist auf den des Mittlers hin, insofern die Menschheit Jesu als Haupt des Leibes eine vermittelnde Stellung zwischen Logos und Menschengeschlecht einnimmt. Der Begriff des Hauptes wird durch den des Mittlers ergänzt und beleuchtet, gerade insofern im Begriff Christi als des Mittlers nicht nur die Mittelstellung, sondern auch die Mittlertätigkeit deutlich wird.

Die Mittelstellung zwischen den Menschen und Gott kommt, soweit die höchste Mittlerschaft der Erlösung und der vollkommenen Vereinigung mit Gott in Betracht gezogen wird, dem Menschen Christus Jesus und zwar ihm allein zu. Als Mensch ist er verschieden von Gott, und von den Menschen wiederum ist er trotz der Natureinheit mit ihnen verschieden durch die hypostatische Union. Andererseits steht der Mensch Christus Jesus Gott und den Menschen einzigartig nahe, ist Gott und den Menschen wesenhaft verbunden. Denn wie er seiner menschlichen Natur nach mit den Menschen verwandt und als ihr wesenhaftes Haupt mit ihnen verbunden ist, so ragt er seinem persönlichen Prinzip nach in Gott selbst hinein, bildet mit Gott selbst Ein Wesen. Er ist eine Mittlerperson, die Gott und Mensch zugleich ist, nicht ein Mittelwesen, das weder Gott noch Mensch wäre. Doch nimmt er seine Mittelstellung

nicht in beiden Naturen zugleich ein; er ist nicht Mittler als Gott und als Mensch; die Mittlerstellung kommt vielmehr einzig dem Menschen Christus Jesus zu. Sie kommt ihm nicht auf Grund einer äusseren Vollkommenheit oder einer blossen Beauftragung von Seiten Gottes oder der Menschen zu. Er ist geborener, wesenhafter Mittler kraft seiner persönlichen Konstitution; und weil diese eine einmalige ist, muss auch sein Mittlertum einzig und einmalig sein.

Die ihm eigentümliche Mittlertätigkeit kann Christus nur durch seine menschliche Natur ausüben (principium quo operandi). Die mittlerische Kraft und Wirksamkeit dieser Tätigkeit kommt jedoch von der göttlichen Person und Natur (principium quod operandi).

Für die gefallene Menschheit ist Christus durch seine mittlerische Tätigkeit tatsächlich der einzige Mittler geworden. Zwar hat seine mittlerische Tätigkeit in der Richtung von Gott zu den Menschen, sein Apostolat der Lehre und Leitung, in der der übrigen Gottesboten eine Analogie. In der Richtung von den Menschen zu Gott sind seine mittlerischen Handlungen schlechthin einzigartig; in ihnen ist der Mensch Christus Jesus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er allein, kraft seiner wesenhaften Vereinigung mit Gott, die volle Genugtuung für die Sünden und die vollkommene Vereinigung mit Gott bewirken konnte und auch tatsächlich bewirkt hat. Als unser Haupt und geborener Mittler opfert er sich Gott als Sühnopfer und zahlt mit seinem Blute den Lösepreis, der die Menschen befreit aus Sünde und Verderbnis; er leistet Gott nach strenger Gerechtigkeit vollkommene Genugtuung an unserer Stelle und versöhnt uns dadurch mit ihm. Die mittlerische Tätigkeit Christi ist also vornehmlich eine priesterliche. Darin erreicht die soteriologische Funktion der heiligen Menschheit Jesu ihren Höhepunkt, dass Christus

seiner menschlichen Natur nach Priester und Hoherpriester ist, das Todesopfer am Kreuze ein für allemal zu unserer Erlösung dargebracht und damit nicht nur unser Denken, Wollen und Fühlen, sondern auch objektiv unser Wesen erlöst hat.

4. Die soteriologische Funktion der heiligen Menschheit Jesu, grundgelegt in der persönlichen Konstitution Christi und sichtbar vollendet im konkreten Vollzug des Erlösungswerkes, ist so wesentlich, dass sie auch für das Grund- und Gesamtverständnis des Christentums ausschlaggebend sein muss.

Zunächst kommt man von der Heilsfunktion der Menschheit Jesu geradewegs zu einem Begriff von der Kirche, der an ihr innerstes Wesen führt. Christus ist seiner menschlichen Natur nach Haupt des Menschengeschlechtes, soweit dieses erlösungsbedürftig ist, und das ist wegen der Natur- und Erbsünde das ganze adamitische Menschengeschlecht. Die Erlösungsgnade bezieht sich daher zunächst auf das Menschengeschlecht allgemein und überhaupt. Da man aber nicht wie in den adamitischen Menschheitskörper durch die natürliche Geburt oder überhaupt etwas Natürliches, so auch in die neue Menschheit, deren Haupt Christus ist, hineingeboren, vielmehr durch ein übernatürliches Geschehen in sie eingegliedert wird, das von Seiten des erwachsenen Menschen einen Akt der Hingabe an die Erlösungsgnade verlangt, deshalb gehören die Menschen, die diesen Akt nicht setzen, nur potentiell zum Leibe Christi. Die aber, die auch aktuell dazu gehören, bilden den Leib Christi als die Kirche. Christus ist seiner menschlichen Natur nach das Haupt der zur Kirche berufenen Menschheit und die Kirche ist demnach der schon verwirklichte mystische Leib Christi. Insofern die Kirche die Fülle Christi tatsächlich verwirklicht; insofern sie erst den ganzen Christus und mit dem historischen Christus den Einen

Christus ausmacht, ist sie schon ihrem Dasein nach die Fortsetzung der Menschwerdung, der auf Erden fortlebende Christus. Da Christus die menschliche Natur annahm, also das, was er mit allen Menschen gemeinsam hat, steht die Menschheit als Gemeinschaft zu ihm in ursprünglicherer Beziehung und der Einzelne erst, insofern er Glied der Gemeinschaft ist. So ist auch die Kirche, in der Menschwerdung mitgesetzt und im Kreuzestode zum vollen Leben der Gnade erkauft, ursprünglicher auf Christus bezogen als das einzelne gläubige Individuum. Sie schafft die erlösten Individuen, nicht schaffen umgekehrt diese die Kirche.

Demgemäss hängt das ganze christliche Leben, das ganze Gnadenleben des werdenden und gewordenen Christen aufs engste mit dem Leibe Christi, der Kirche, zusammen. Die Erlösung wird dem Einzelnen nicht zugewendet nur auf Grund der Verdienste Christi, unmittelbar von Gott, sondern in und durch Christus, in und durch seine heilige Menschheit als instrumentum coniunctum, in und durch seinen heiligen Leib, die Kirche. Das Sein und Leben der Erlösten ist ein Sein und Leben in Christus; ihr Verkehr mit dem Vater, ihr Opfern und Beten, ihr Danken und Loben, sind nicht auf sie selbst gestellt, sondern geschehen durch Christus unsern Herrn. Alles Verdienst und alle Gnade Christi des Hauptes kommen auch seinen Gliedern zu, und all deren Leiden und Arbeiten gewinnen in ihm Wert, helfen dazu, seine Fülle zu vollenden. Von diesem Gesichtspunkt aus, dass nämlich der Weg des einzelnen Christen zu Gott nicht nur durch Christus wieder geöffnet, sondern dass er selbst wesenhaft dieser Weg ist; dass die Erlösung des einzelnen Menschen in Christus wirklich dem Kerne nach schon geschehen ist, legt sich bei der Frage nach der menschlichen Mitwirkung im Heilsprozess das Gewicht von selbst auf den Gnadenfaktor und die Sakramente

müssen notwendig als Äusserungen des Lebens mit Christus in seinem Leibe, der Kirche, betrachtet werden.
Ein Übersehen der soteriologischen Funktion der Menschheit Jesu, ein Absehen davon oder auch schon ihre nicht ausreichende Berücksichtigung, würde zum mindesten in der Konsequenz das Gesamtverständnis des Christentums wesentlich beeinflussen können. Die Kirche kann dann nur als eine Rechtsinstitution angesehen werden, oder die Einheit des Geistes, d. h. die Einheit des Geistes Christi in seinem Leibe, verflüchtigt sich zu einer blossen Gesinnungseinheit, ohne seinsmässige Grundlage. Die Sakramente und das kultische Leben treten zurück zu Gunsten des eigenen religiös-sittlichen Strebens. Das Christentum gewinnt letztlich das Aussehen einer vom Logos Gottes empfohlenen und verbürgten guten Philosophie und Ethik, die dem Menschen nach einmal geschehener objektiver Erlösung die Möglichkeit gibt, mit Hilfe der Gnade einen einsamen Weg zu Gott zu suchen, wobei aber die Verantwortung für die Erreichung des Wegzieles entscheidend beim Menschen bleibt. Nur wenn die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in Lehre und Leben voll berücksichtigt wird, trägt das Christentum wirklich die Züge einer Gemeinschaft von Erlösten. Die Frage nach der Heilsfunktion der Menschheit Jesu ist also von grösster Wichtigkeit für die Wesenserkenntnis der jeweils verschiedenen historischen Erscheinungsformen des Christentums.

II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der neutestamentlichen Offenbarung.

BEVOR die frühkirchliche Antwort auf die Frage nach der Heilsbedeutung der Menschheit Jesu dargestellt werden kann, muss die Offenbarungsgrundlage des Problems aus der neutestamentlichen Theologie aufgezeigt werden.

1. Die Synopse überliefert uns in der Selbstbezeichnung Jesu als „der Menschensohn" einen Begriff, der die Heilsfunktion der Menschheit Jesu grundlegend zum Ausdruck bringt. Die aramäische Unterlage des griechischen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist barnascha und bedeutet an sich einfach „der Mensch". Da aber „Menschensohn" und „Mensch" in den Evangelien nie synonym gebraucht werden, muss „Menschensohn" im Munde Jesu einen prägnanten Sinn haben: nicht „Mensch", sondern „der Mensch". In Auslegung von Daniel (7,13 f. kebarenasch) hatte der spätjüdische Sprachgebrauch, wie er vor allem im Henochbuch und im Vierten Esdrasbuch vorliegt, die Messiaspersönlichkeit als ein menschenähnliches Himmelswesen beschrieben. Die danielische und apokalyptische Vorstellung legt den Nachdruck auf gottheitliche Throngenossenschaft, Präexistenz und künftige Herrschaft des Messias. Jesus benützte den Menschensohnbegriff, um das göttliche Prinzip seiner Persönlichkeit in einer den Juden seiner Zeit verständlichen Sprache anzudeuten. Das andere Moment des Menschensohnbegriffes, eben das Menschenähnliche, das Menschenverwandte, hat Jesus dadurch stärker hervorgehoben, dass er ihn mit der Vorstellung vom leidenden Gottesknecht (Is 53) verband. Wenn nämlich Jesus (Mk 9,12) sagt, über den Menschensohn sei geschrieben, dass er viel leiden müsse und zunichte gemacht werde, so ist dafür im Danielbuche kein Anhalt, wohl aber bei Isaias (53,3 LXX), wo es vom leidenden Gottesknecht heisst, dass er verunehrt und verachtet wird. Auch die andere Menschensohnstelle vom Lösegeld: « Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und hinzugeben sein Leben als Lösegeld anstatt vieler *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* » (Mt 20,28 = Mk 10,45) berührt sich in allen entscheidenden Wendungen: „Dienen", „Hingeben des Lebens", „für viele", deutlich mit der Gottesknechtvorstellung

(Is 53,11-12 LXX). Die Tatsache, dass Jesus „Menschensohn" zur Bezeichnung seines Selbst- und Berufsbewusstseins wählte, dabei aber die zeitgenössische, mehr das Gottheitliche berücksichtigende Auffassung dieses Titels nach der Seite des Menschheitlichen ergänzte, ist für unsere Frage sehr wichtig. Sie bezeugt das Bewusstsein Jesu von der messianischen und soteriologischen Bedeutung auch seines Handelns und Leidens als Mensch. In diesem Bewusstsein fühlte sich der Menschensohn Jesus als der Bruder aller Menschen, nicht nur seinem Werke, sondern auch seinem persönlichen Sein nach. Alles, was die Menschen anging, empfand er als ihn angehend: «Alles was ihr einem dieser geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan» (Mt 25,40).

Inhaltlich bringt besonders das Wort vom Lösegeld zum Ausdruck, dass gerade der Tod Christi, den er als Mensch erleidet, heilsmittlerisch für die Menschen ist: Darin sieht Jesus seine höchste Aufgabe, dass er sein Leben hingibt. Gewiss „erleidet" er den Tod, aber dieses „Erleiden" ist für ihn ein Tun, die Vollendung seines Wirkens. Er setzt sein Leben ein als kostbaren Lösepreis, der vielen zugute kommt und um dessenwillen die vielen losgekauft werden. Die Vielen sind dabei die Menschen, die Gott gegenüber schuldverhaftet sind, nach der Lehre Jesu also alle. Sein Todesleiden ist auf die ganze Menschheit bezogen, stellvertretend und wirksam für sie. Das Lösegeld ist an Gott gezahlt, in dessen Hände Jesus sterbend seinen Geist aufgibt (Lk 23,46). Fehlt schon im Bilde des Gottesknechtes der Opfergedanke nicht (Is 53,10 ascham), so wird sich die als *λύτρον* bezeichnete Todeshingabe auch nur als Opferleistung, als stellvertretendes Sühneopfer des Menschensohnes an Gott verstehen lassen, die auch der strengen Gerechtigkeit Gottes genügt. Das Bewusstsein Jesu von dem Heils- und Opfercharakter seines Todes kommt vollends zum

feierlichen Ausdruck beim letzten Abendmahl, sei es nun, dass man das „vergossen für viele" der marcinischen Tradition (Mk 14,24 = Mt 26,28) als ursprüngliches Jesuswort gelten lässt, oder die Ursprünglichkeit auf die auch durch die paulinische Tradition (Lk 22,20 = 1 Kor 11,25) bezeugte Fassung der Kelchformel: «Dies ist mein Blut des Bundes» einschränkt. Denn diese Kelchformel kennzeichnet schon dadurch, dass sie dem Ritual des Horebopfers (vgl. Ex 24,8 LXX) entlehnt ist, die blutige Hingabe in den Tod, dessen Heilswert sich die Jünger durch das Trinken des Kelches aneignen sollen, als einen Opferakt.

Dass Jesus seinen Tod selbst als innerlich notwendigen, im Heilsratschluss Gottes begründeten und biblisch vorausgesetzten Abschluss seines Erdenwirkens gesehen hat (Mk 8,31 δεῖ; vgl. Lk 12,50; 24,26), ist grundlegend für die Auffassung von der Erlösungsfunktion des Menschheitlichen in ihm. Gewiss darf man in seinem Munde noch keine theologische Reflexion über diese Funktion erwarten, aber seine eigene Meinung vom Heilswert seines Todes verwehrt es grundsätzlich, seine Erlösertätigkeit ausschliesslich vom Gottheitlichen her zu betrachten, und legt es auch nahe, seinem Menschheitlichen eine dynamische Funktion einzuräumen. Denn als menschlicher Mittler und Opferpriester vertrat er die schuldverhaftete Menschheit, indem er an ihrer Statt einging in den Tod, der freilich den unendlichen Heilswert vom göttlichen Prinzip seiner Person her bekam.

Während „Menschensohn" als ein aus jüdischen Vorstellungen stammender Übergangsbegriff nur Wert hatte für die Missionspredigt bei den Juden, und daher schon in den paulinischen Briefen an die heidenchristlichen Gemeinden als solcher nicht mehr vorkommt und in der Folgezeit keine dem neutestamentlichen Sinn dieses Terminus entsprechende

Verwendung in der Theologie von Person und Werk Christi mehr findet, bleibt Jesu eigene Auffassung vom Heilswert seines Todes und die damit gegebene von der Heilsfunktion seiner Menschheit grundlegend für die Beurteilung aller späteren soteriologischen Theorien.

2. Paulus ist der erste, der die Heilsbedeutung des Todes Christi unter besonderer Herausstellung der Heilsfunktion seiner Menschheit in ausgeprägter Lehre vorträgt. Nicht als ob diese Auffassung vom Tode Christi auf ihn zurückginge; vielmehr hat er das, was Jesus in dieser Beziehung von sich ausgesagt hatte, von der Urgemeinde überkommen: «Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich auch empfangen habe, dass Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften» (1 Kor 15,3). Das Neue bei Paulus ist, dass er den Heilstod Jesu zum Mittelpunkt seiner christlichen Theologie macht.

Das Elend der unerlösten Menschheit besteht für Paulus darin, dass sie unter dem Fleische, der Sünde, dem Gesetze und dem Tode steht. Hinter diesen bösen Daseinsmächten sind die Dämonen wirksam. Aus solch heillosem Zustand befreit Christus die Menschheit, indem er Fleisch annimmt (Rö 8,3), dadurch zur Sünde gemacht wird (II Kor 5,21; Gal 3,13), in den Fluch des Gesetzes eintritt (Gal 4,4) und sich so in den Machtbereich der bösen Geister begibt. Diese erkennen ihn nicht und veranlassen seinen Tod (1 Kor 2,8), bei dem seine zurückgehaltene gottmenschliche Art frei wird. In der Auferstehung vollends überwindet er ein für allemal Gesetz, Sünde, Tod und Teufel. In diesem Erlösungswerk ist Gott der eigentlich Handelnde, seine gnädige Gerechtigkeit (Rö 3,25) und seine Liebe (Rö 5,8; 8,31-32). Er schafft die Versöhnung (II Kor 5,18) in und durch Christus; sein Heilswille an der Menschheit wirkt in und durch Christus. Er sendet seinen Sohn in

die Ähnlichkeit des Sündenfleisches (Rö 8,3), er auch stellt ihn hin als Sühnungsgabe (ἱλαστήριον Rö 3,25). Christus aber hat sein Erlöserwirken und seinen Heilstod in freiwilligem Gehorsam gegen Gott auf sich genommen (Rö 5,19; Phil 2,5-8).
Für die ganze Auffassung Pauli von der Erlösung und vom Tode Christi ist als selbstverständliche Grundvoraussetzung wichtig, dass das an Christus und durch Christus Geschehene sich nach dem Heilswillen Gottes und nach der Gesinnung Christi objektiv auf alle Menschen überträgt. Denn Christus ist das Haupt der Menschheit. Was ihm als dem Haupte geschieht, das geschieht allen Gliedern der Menschheit, und was er als Haupt tut, ist wirksam und verbindlich für alle Glieder. In diesem Betracht sind besonders wichtig die Verse 12-14, 17-19 im fünften Kapitel des Römerbriefes: «Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineinkam und durch die Sünde der Tod, und so zu allen Menschen der Tod kam, weil sie alle sündigten – nämlich auch bis zum Gesetz war die Sünde in der Welt, aber die Sünde wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist. Gleichwohl herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über solche, die nicht entsprechend der Übertretung Adams gesündigt hatten. Dieser ‹Adam› ist Typus des zukünftigen ‹Adam›... Denn wenn durch das Vergehen des Einen der Tod durch diesen Einen herrschte, um wieviel mehr werden die, welche den Überfluss der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit erhalten, im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus. Also: wie es durch Ein Vergehen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so auch durch Eine Rechttat für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des Einen die vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die vielen zu Gerechten gemacht werden.» Wenn auch das ἐφ' ᾧ von Vers 12 nicht mit der

Vulgata als relativische Anknüpfung an den „einen Menschen ‹Adam›" zu fassen ist, im Sinne von: „in dem alle gesündigt haben", sondern lediglich kausal: „weil sie alle sündigten", so nötigt doch der Zusammenhang (Vers 13 und 14), wonach auch diejenigen sterben, die nicht persönlich gesündigt hatten, anzunehmen, dass Paulus die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen als eine überpersönliche Natursünde fasste, die der Menschennatur als solcher auf Grund der Ursünde Adams anhaftete. Vers 19 wird das bestätigt: Der Ungehorsam Adams ist es, der die vielen zu Sündern macht. Dieser allgemeine Charakter der Sünde begründet die Notwendigkeit der Erlösung aller (II Kor 5,15; I Tim 2,6). Paulus stellt also in Parallele den einen, in einer Vergehung sündig machenden Stammvater der Menschen Adam, und den einen, in einer Rechttat gerecht machenden Christus, der Vers 15 ausdrücklich als der Eine Mensch Christus Jesus bezeichnet wird: *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Adam und Christus handeln beide als Menschheitshäupter, der eine schlecht, der andere gut. Der eine bringt durch eine schlechte Tat das Verhängnis der Sünde und des Todes über alle seines Geschlechtes, der andere durch seine eine gute Tat das Leben. Die Römerbriefstelle wird in Bezug auf Tod und Auferstehung Christi ergänzt durch I Kor 15,21-22.

Diesen objektiven Übergang der Erlösung von Christus auf die Menschen begründet Paulus durch den Heilsratschluss Gottes nach dem sein Sohn Erstgeborener unter vielen Brüdern werden sollte, erstgeborenes Haupt seiner vielen, d. i. grundsätzlich aller Menschenbrüder: « Denn die Gott vorher erkannt hat, hat er auch dazu vorausbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, auf dass er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei » (Rö 8,29). Dass Christus der Erstling der Menschenbrüder ist, wird noch besonders bei

der Auferstehung von den Toten betont, die ebenfalls von ihm aus objektiv auf alle übergeht (1 Kor 15,20.23). Der tiefste Grund dafür, dass Christus gerade als Mensch das repräsentative Haupt der Menschheit ist, von dem aus das neue Leben beginnt, liegt darin, dass er nicht wie der erste Mensch von der Erde stammt sondern vom Himmel (1 Kor 15,47), dass er seiner Person nach der Logos ist, das schöpferische Prinzip, wie es besonders im ersten Kapitel des Kolosserbriefes aufgeführt ist: «Er hat uns der Gewalt der Finsternis entrissen und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt. In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden. Er ist das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten: alles ist durch ihn und für ihn erschaffen» (13-16). In seiner Menschwerdung wird er das Haupt des Alls. Gott «tat uns kund das Geheimnis seines Willens, nach seinem Wohlgefallen, dass er sich vorgenommen hatte, zur Heilsveranstaltung in der Fülle der Zeiten, dem All in Christus wieder ein Haupt zu geben, dem im Himmel und dem auf Erden» (Eph 1,9). Dieses Hauptsein Christi, das hier in weitestem, kosmischen Sinne genommen ist, bezieht sich in ganz besonderer Weise auf die Menschheit, die als zu ihm, dem Haupte, gehörig, Kirche heisst: «Alles legte er ‹Gott› ihm ‹Christus› zu Füssen und gab ihn als Haupt über alles der Kirche, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt» (Eph 1,22-23). «Er ist vor allem und alles hat in ihm seinen Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche, er ist der Anfang, der Erstgeborene unter den Toten, um in allem der Erste zu sein. Es gefiel ihm ‹Gott›, die ganze Fülle in ihm ‹Christus› wohnen zu lassen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen, alles auf Erden und im Himmel, indem er

Frieden stiftete durch sein Blut am Kreuze» (Kol 1,17-20). Der zweite Mensch Christus vollendet sich und findet seine Fülle in der Kirche; wie er der neue Mensch ist, so auch die Kirche. Judentum und Heidentum, die beiden ursprünglich getrennten Teile der Menschheit vereinigte er friedenstiftend « in sich ... zu einem neuen Menschen ..., um beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz zu versöhnen» (Eph 2,15-16). Alle Verschiedenheit der Menschen ist überwunden, aufgenommen in die Einheit des Leibes Christi: « Wie nämlich der Leib nur einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit nur einen Leib bilden, so verhält es sich auch mit Christus. Denn in dem einen Geiste sind wir alle, Juden und Heiden, Sklaven und Freie, zu einem Leibe getauft worden, alle sind mit einem Geiste durchtränkt, auch der Leib besteht ja nicht aus einem Gliede, sondern aus vielen ... Ihr seid der Leib Christi und als Teile betrachtet seine Glieder» (1 Kor 12,12-14.27). Nicht nur alles, was Christus als Mensch gelitten und getan hat, kommt den Gliedern zu, sie werden in ihm, dem Haupte, auch der Fülle der Gottheit teilhaftig, die in ihm wesenhaft wohnt (Kol 2,9). Die Wechselbeziehung zwischen Christus und seiner Kirche gestattet sogar einen wirklich gegenseitigen Austausch. Denn der Mensch kann mit seinen Mühen und Leiden das ergänzend voll machen, was noch fehlt an den Leiden Christi, für seinen Leib, welcher die Kirche ist (Kol 1,24). Alle müssen daher « nach jeder Hinsicht in den hineinwachsen, der das Haupt ist, Christus. Von ihm aus wird der ganze Leib durch den Dienst eines jeden Gelenkes zusammengefügt und zusammengehalten und jedem Teile seine bestimmte Arbeitsleistung zugemessen, und so vollzieht sich das Wachstum des Leibes, bis er in Liebe auferbaut ist» (Eph 4,15-16). Damit ergibt sich als Ziel jeder Seelsorge der Aufbau des Leibes Christi: « Sie sollen die Heiligen

zur Ausübung ihres Amtes heranbilden, zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, dem vollkommenen Manne, zum Altersmass der Fülle Christi» (Eph 4,12). Die Taufe ist die sakramentale Nachbildung der Heilstat Christi, Tod und Auferstehung (Rö 6,3-7), und darum Eingliederung, Einverleibung in den Leib Christi (1 Kor 12,13). Die Eucharistie ist für Paulus Gemeinschaft an Christi Fleisch und Blut (1 Kor 10,16), Teilnahme an seinem Leiden, ein Verkündigen des Todes des Herrn (1 Kor 11,26), jenes Todes, den der Herr selber beim Abendmahl als Opfertod gekennzeichnet hatte. Und wie Paulus den Heilswert des Todes Christi überhaupt hervorgehoben hatte, so auch die Darstellung dieses Heilstodes in der Eucharistie. Wie ihm der Heilstod Christi als Gründung und Begründung der Kirche erschien, so musste ihm dementsprechend auch die kultische Darstellung dieses Opfertodes Christi als ein stets neues Begründen, Lebendigerhalten der durch die Taufe begonnenen Vereinigung mit Christus in seinem Leibe erscheinen. Er bezeichnet ein Kausalverhältnis, wenn er sagt: «Wir sind zwar viele, sind aber ein Leib; denn (γάρ) wir essen von dem einen Brote» (1 Kor 10,17). Das heilsmittlerische Tun Christi setzt sich für Paulus im Leben seiner Kirche fort, ja die Kirche selbst in ihrer Existenz ist der stete Hinweis auf die heilsmittlerische Funktion des Menschen Christus Jesus.

Die Heilsmittlerschaft des Menschen Christus Jesus ist eine der Grundvoraussetzungen der paulinischen Theologie. Christus ist wesentlich Mittler, nicht nur wegen einzelner Taten, sondern schon seiner Konstitution nach. Sein Tod ist heilsmittlerisch, nicht weil er Tod ist, sondern weil Christus es war, der diesen Tod auf sich nahm. Und wie sein Tod, so ist all sein Tun und Wirken immer heilsmittlerisch für die Menschen:

«Denn es ist nur ein Gott und nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich hingegeben hat als Lösegeld für alle: *εἷς γὰρ θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*» (1 Tim 2,5).

3. Der Hebräerbrief beschreibt im Anschluss an den jüdischen Opferkult die heilsmittlerische Funktion der Menschheit Jesu in liturgischer Formulierung. Die Menschheit Jesu wird aufs stärkste betont, weil Christus nur als Mensch das Heilswerk ausführen konnte. Das Hohepriestertum Christi im Hebräerbrief ist nicht wie bei Philo Logos-Hohepriestertum, sondern beruht auf der Menschwerdung und dem im Tode Jesu dargebrachten Opfer. Der mittlerische Charakter dieses Hohenpriestertums ist gerade daran geknüpft, dass der ewige Sohn Gottes (Vater und) Bruder der Menschen wurde, in alle ihre Sorge und Not einging, die Sünde ausgenommen: «Denn es geziemte sich dem, für den alles und durch den alles, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, ihren Heilsführer durch Leiden zu vollenden; stammen doch, der heiligt, und die geheiligt werden, alle von Einem ab, weshalb er sich auch nicht schämt, sie seine Brüder zu nennen... Da nun die Kinder am Blut und Fleisch teilhaben, so nahm er auch in gleicher Weise dieselben Dinge an, um durch den Tod den zu vernichten, der die Macht über den Tod hat, nämlich den Teufel, um alle die zu befreien, die mit Todesfurcht ihr ganzes Leben lang einer Sklaverei verfallen waren. Denn er nimmt sich ja nicht der Engel an, sondern um Abrahams Kinder nimmt er sich an. Darum musste er in allem seinen Brüdern ähnlich werden, damit er ein barmherziger und vor Gott getreuer Hoherpriester würde, um die Sünde des Volkes zu sühnen. Denn dadurch, dass er selbst, Versuchungen erduldend, gelitten hat, kann er denen helfen, die in Versuchungen sind»

(Hebr 2,10-11; 14-18). «Denn wir haben ‹an Jesus› keinen Hohenpriester, der nicht mit unseren Schwachheiten mitfühlen könnte, sondern einen solchen, der in allem versucht worden ist so wie wir, jedoch ohne die Sünde» (4,15). Während «das Gesetz Menschen zu Hohenpriestern bestellte, die mit Schwachheiten behaftet sind», bestellte «das nach dem Gesetz kommende Eideswort den für alle Ewigkeit vollendeten Sohn» (7,28). «Denn ein solcher Hoherpriester geziemte uns, heilig, sündelos, unbefleckt, von den Sündern geschieden und über die Himmel erhöht, der nicht täglich nötig hat, wie die Hohenpriester zunächst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes; das hat er geleistet ein für allemal, indem er sich selbst darbrachte» (7,26-27). Der ewige Sohn Gottes erlöst durch das Leiden, das er seiner menschlichen Natur nach in freiwilligem Gehorsam bis zur Opferhingabe in den Tod auf sich nahm, nicht für sich, sondern stellvertretend zu Gunsten seiner Menschenbrüder, zu deren Hohempriester er bestellt ist: «Obgleich er der Sohn war, hat er durch seine Leiden den Gehorsam gelernt und ist so, zur Vollendung geführt, allen die ihm gehorchen, der Urheber ewigen Heiles geworden, wie er denn von Gott zum Hohenpriester nach der Ordnung des Melchisedech ernannt worden ist» (5,8-10). Der Zweck der Erscheinung Christi auf Erden ist die Tilgung der Sünde durch das Opfer seiner selbst: «Er ist einmal beim Abschluss der Weltzeiten zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer offenbart worden. Und wie es den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben und danach das Gericht, so wird auch Christus, einmal geopfert um die Sünden vieler hinwegzunehmen, das zweite Mal ohne Hinblick auf die Sünde erscheinen, denjenigen die ihn erwarten, zum Heile» (9,26-28. Vgl. Is 53,12 LXX). Das ganze Handeln Christi geschieht als Erfüllung des göttlichen Willens: «Siehe ich bin

gekommen, deinen Willen zu tun... In diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu ein für allemal» (10,9). Dass Jesus mit seinem eigenen Blute ein für allemal einging in das Allerheiligste (9,12), ist die Grundlage auch für den Heilsweg der Christen, der im Hebräerbrief als ein Weg durch Christus, dem hohepriesterlichen Bruder der zu erlösenden Menschheit erscheint: «Brüder, wir haben nun Zuversicht zum Eingang in das Allerheiligste im Blute Jesu, den er uns als neuen und lebendigen Weg eröffnet hat, durch den Vorhang, nämlich sein Fleisch» (10,19-20).

4. Der Erste Brief des heiligen Petrus ist, verglichen mit den Paulinen, weniger von einer Theologie des Kreuzes und Todes Jesu eingegeben. Doch kennt auch er den Tod Jesu als Sühnetod: «Ihr seid nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold losgekauft worden (ἐλυτρώθητε) aus eurem verkehrten und von den Vätern her überlieferten Wandel, sondern durch das kostbare Blut Christi als des fehllosen und unbefleckten Lammes» (1,18-19). Christus «hat unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen, damit wir, von der Sünde losgekommen, der Gerechtigkeit leben; durch seine Wunde seid ihr geheilt» (2,24). In beiden Stellen klingt die Tendenz des ganzen Briefes mit an, die Person Jesu in ihrem Leben und Leiden als Vorbild der Gläubigen heranzuziehen. Ausdrücklich wird das Leiden Christi als Beispiel für die Christen in ihrem Leiden gewertet: «Auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, dass ihr in seine Fusstapfen eintretet» (2,21). Man darf daraus aber nicht schliessen, dass Petrus die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu lediglich im Beispiel für die sittliche Nachfolge Christi sehe. Wenn er auch nicht wie Paulus die Stellung Christi als des Menschheitshauptes ausspricht, so setzt er sie doch voraus. Er hat nicht das Bild vom Leibe Christi, in dem die Menschen

als Glieder dem Haupte, dem Menschen Christus Jesus eingegliedert sind, und das Paulus so teuer ist, wohl aber das diesem verwandte, auch durch Paulus [2] bezeugte Bild von Christus als dem Grund- und Eckstein eines lebendigen Hauses oder Tempels Gottes: «Zu dem also tretet heran, dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen ist, aber bei Gott auserlesen kostbar ist, und lasst euch gleichfalls als lebendige Steine auferbauen zu einem geistigen Hause, einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die Gott durch Jesus Christus wohlgefällig sind» (2,2-5). Das Bild spricht deutlich aus, dass der Zusammenhang zwischen Christus und den Gläubigen Lebenszusammenhang ist und setzt voraus, dass die Christen gleichen Geschlechtes mit Christus sind. Das „Haus" ist hier im Sinne einer Grossfamilie genommen, und „Tempel" ausgeweitet zu Priesterschaft. Die Christen sind durch die Verbindung mit dem Hauptstein Christus «das auserlesene Geschlecht, die königliche Priesterschaft, der heilige Stamm, das zu eigen erworbene Volk» (2,9). Die Gemeinschaft des Menschentums für Christus und die Christen ist bei Petrus soteriologische Voraussetzung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen: In der Verbindung der lebendigen Steine mit dem Einen lebendigen Stein, der Menschen mit dem Einen Menschen Christus Jesus, – weil dieser Christus als Mensch Hoherpriester ist, haben auch die Gläubigen priesterlichen Charakter; durch ihn, als den hoheprie-sterlichen Mittler werden die geistigen Opfer der Gläubigen Gott wohlgefällig. Das ist die dogmatische Grundlage für das Wort, in dem der Erste Petrusbrief (4,11) seine christliche Lebensmaxime zusammenfassend ausspricht: «Auf dass in allem Gott verherrlicht werde durch Jesus Christus.»

5. Das Vierte Evangelium und die übrigen johanneischen Schriften zeichnen sich durch ein grosses Interesse an der Menschheit

Jesu aus. Gerade Johannes hat eine Reihe echt menschlicher Züge aufbewahrt, die die Synoptiker nicht berichten: dass er müde wird, Hunger und Durst hat, dass er erschüttert ist und weint, dass er persönliche, individuelle Liebe empfindet, dass er sich von Gott abhängig fühlt, auf ihn hört und schaut. Ja, insofern die Tendenz des Johannes antidoketisch ist, geht sie darauf aus, die wahre greifbare Menschheit Jesu zu unterstreichen. Jedoch ist diese Tendenz nicht aus eigentlich soteriologischem Interesse eingegeben, sie begründet sich im allgemeinen [3] nicht am Heilswerk Christi, sondern nur im Hinblick auf seine Person; sie ist lediglich christologisch und als solche eingeordnet in die positive Grundtendenz des heiligen Johannes. Er will das Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes in Jesus, in seinen Worten, Werken und Wundern herausstellen, das abschliessende Offenbarwerden Gottes in ihm. Wenn er die wahre Menschheit betont, so will er damit nicht zunächst den solidarischen Naturzusammenhang zwischen Christus und den Menschen, sondern nur die unverlierbare, greifbare, nicht bloss scheinhafte Wirklichkeit der Gottesoffenbarung in Jesus sicherstellen. Die Erlösung erscheint bei Johannes als vom Logos her gewirkt, der die wahre Erkenntnis Gottes auf die Erde bringt: «Das ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus» (17,3). Wenn es heisst: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater als durch mich» (14,6), so ist in «Wahrheit und Leben» das Heilsgut sachlich bezeichnet, in „Weg" und „durch mich" aber, dass Christus der Heilsmittler ist. Die Heilsvermittlung Jesu scheint demnach bei Johannes zunächst Wahrheitsoffenbarung zu sein: «Die Wahrheit wird euch frei machen» (8,32). Christen sind, «die die Wahrheit erkannt haben» (11 1,2). Aber die Erkenntnis ist bei Johannes nicht einfach intellektualistisch zu fassen

wie bei den Gnostikern. Gott und Jesus kann man nur erkennen, wenn man Gemeinschaft mit ihnen hat. Die wahre Gotteserkenntnis ist immer mit der Liebe verbunden: «Wer nicht liebt, erkennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe» (1 4,8); Gotteserkenntnis ist Eingehen in das Wesen Gottes, die Liebe. Das Erkennen Gottes und Christi bedeutet demnach: «Wir haben erkannt und geglaubt, die Liebe, die Gott zu uns hat» (1 4,16). «Die Liebe Gottes» aber «ist dadurch offenbar geworden in uns, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben» (1 4,9).

Im Johannesevangelium überwiegt das Positive, die Hinwendung zum Sohne und durch ihn zum Vater. Das Negative, die Abkehr von der Sünde, tritt dem gegenüber zurück. Johannes geht nicht wie Paulus aus von der Sündennot und der Menschheitsschuld; aber dass die ganze Welt im Argen liege (1 5,19), Finsternis ist (1 1,5) und der Teufel ihr Herr (12,31; 14,30; 16,11), das konnte gerade er in dem strahlenden Lichte der Erscheinung Jesu nicht übersehen. Paulus hat die Sündhaftigkeit der Welt schroffer erlebt und ihre Überwindung in der Selbstentäusserung des Sohnes Gottes stärker und ausschliesslicher mit dem Kreuzestode verbunden. Johannes dagegen, ergriffen von der Offenbarung der Wahrheit und Liebe Gottes in Jesus, hat die Heilsbedeutung Jesu mehr auch in seinem ganzen Leben gesehen. Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu ist bei ihm, verglichen mit Paulus, etwas allgemeiner ausgesprochen. Wenn von der Hingabe oder dem Einsetzen seines Lebens zu Gunsten (*ὑπέρ* mit Genetiv) des Volkes (11,50-52; 18,14), für die Schafe (10,15), für die Freunde (15,31), für uns (1 3,16) die Rede ist, so ist der Heilswert des Todes damit nur andeutungsweise als Stellvertretung gekennzeichnet. – «Ich weihe mich für sie» (17,19) dagegen hat schon deutlicher den Sinn einer Opferweihe (vgl. Dt 15,19 LXX) für

die hohepriesterliche Darbringung der eigenen Person vor Gott, in die seine Jünger hineinbezogen werden. Christus ist «das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt aufhebt» (1,29), d. h. die Sünde der Welt als Opferlamm stellvertretend auf sich nimmt und trägt, zum Opfertode. Das Lamm Gottes, und zwar meist das getötete, ist in der Geheimen Offenbarung des heiligen Johannes eine der wichtigsten Bezeichnungen Christi. Der vollendetste Erweis der Liebe Gottes ist, «dass er seinen Sohn zur Sühnung (ἱλασμός) unserer Sünden sandte» (1 4,10). «Er ist die Sühnung für unsere Sünden» (1 2,3). ἱλασμός besagt nach der alttestamentlichen Opfersprache: Christus ist der Sühner unserer und der Welt Sünden, weil er sie stellvertretend durch seinen Opfertod, in seinem Blute vor Gott zudeckt. Das «Es ist vollbracht» am Kreuze, das allein Johannes (19,30) überliefert, kann an dieser Stelle einen Sinn nur haben, wenn es sich nicht auf den Abschluss der Gottesoffenbarung, sondern in erster Linie auf die Vollendung des im Tode gipfelnden Erlösungswerkes Christi bezieht.

Wenn also auch nach Johannes das Heil zunächst durch die Gottesoffenbarung in Jesus gegeben zu sein scheint, so ist doch die Sendung des eingeborenen Sohnes «in die Welt, damit wir durch ihn leben» (1 4,9), auch Sendung «zur Sühnung unserer Sünden» (1 4,10), und dementsprechend haben wir auch nach Johannes das Heil letztlich nur durch den Sühnetod Jesu. Wenn aber das der Fall ist, so würdigt Johannes damit auch die Heilsfunktion der menschlichen Natur Jesu, in der allein er sühnen kann. Aber Johannes stellt dabei nicht so wie Paulus die solidarische Naturverbundenheit Christi mit allen Menschen als Voraussetzung seines stellvertretenden mittlerischen Handelns heraus. Der johanneische Jesus erscheint weder als Haupt der Menschheit noch als Haupt der Kirche. Johannes' Blick ist überhaupt nicht auf die

Menschen in ihrer Sündennot gerichtet, die für ihre Angelegenheiten bei Gott eines Mittlers bedürfen, sondern sein Auge ruht unverwandt auf dem Himmlischen in der menschlichen Erscheinung Jesu. Es ist bezeichnend für Johannes, dass er in analoger Weise wie die Christusgestalt selbst, so auch die Gemeinschaft Christi mit seinen Gläubigen unter dem Bilde von Weinstock und Rebzweigen von dem innersten göttlichen Leben dieser Gemeinschaft her sieht. Sachlich ist das kein Gegensatz zu Paulus, der ja auch Christus nicht nur als Haupt, sondern ebenso als den den Leib beseelenden Geist kennt. Für Johannes ist in der Menschheit Jesu das Göttliche selbst so unvermittelt sichtbar und greifbar, die Gläubigen erfassen in ihr so nahe und ungebrochen das Licht des Logos, das Wort des Lebens, dass die Mittlerschaft der Menschheit Jesu, eben wegen ihres transparenten Charakters kaum gespürt wird. Das kirchenbildende Moment der Menschheit Jesu kann infolgedessen viel weniger als bei Paulus erlebt werden und muss demnach zurücktreten.

Die Taufe wird im Nikodemusgespräch – «Wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen» (3,5) – als unumgängliche Weihe für den Eingang in das Gottesreich bezeichnet. Johannes nimmt dabei nicht wie Paulus Bezug auf die sakramentale Nachbildung des Todes und der Auferstehung Christi (Rö 6,3-7) und auf die Einverleibung in den Leib Christi (1 Kor 12,13), sondern auf die dadurch bewirkte Erfüllung mit dem Geiste Christi; also auch hier wieder die Blickrichtung nicht auf das Mittlerische der Menschheit Jesu im sakramentalen Vorgang, sondern auf sein gottheitliches Ergebnis. – Was Johannes vom Abendmahl berichtet, ist in den Worten der Verheissungsrede – «Ich bin das Brot des Lebens» (6,35), «Das Brot aber, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch zu Gunsten des

Lebens der Welt» (6,51) – verwandt mit dem, was die Synopse und Paulus an Sühnopfervorstellungen mit der Eucharistie verbinden, nur dass statt des Gedankens von der Sündensühnung der positive der Lebensmitteilung unterstrichen wird. Dabei betont Johannes sehr, dass es sich wirklich um Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi handelt, ein Zeichen, wie sehr er auf die sakramentale Verbindung mit der Menschheit Jesu Wert legt; und man wird von dieser Tatsache aus das in Verbindung mit der Einsetzung des Abendmahls vorgetragene Gleichnis vom Rebstock nicht bloss im Sinne einer rein innerlichen und nur intentionalen Verbindung mit Jesus deuten dürfen. Dass Johannes ein wirkliches Essen und Trinken, eine reale Verbindung mit dem Menschen Jesus Christus in der Eucharistie meint, das verdient um so mehr festgehalten zu werden, weil gerade er (6,63) auf das Geistige in der Aneignung der Person Christi beim sakramentalen Genuss hinweist, und weil er ferner – aufs Ganze gesehen – nicht wie die Synopse und Paulus bei der Eucharistie den Opfertod Jesu und die Sündenvergebung betont, sondern, der Tendenz seines ganzen Evangeliums entsprechend, mehr die Idee der geistigen Speise und des in ihr vermittelten göttlichen Lebens hervorhebt. Für die Beziehung der Eucharistie zur Kirche ergibt sich dabei kein Anknüpfungspunkt.

Paulus und Johannes haben in ihrer Soteriologie erschöpfend der Erlösungsfunktion der heiligen Menschheit Jesu gedacht; von verschiedenen Ausgangspunkten her einander ergänzend, überlieferten sie späteren christlichen Generationen einen grossen Reichtum. Ob und wie die Väter, zunächst die vornicänischen, das Erbe erwarben und zu lebendigem Besitz machten, soll im Folgenden untersucht werden.

Erster Teil.

DIE VORTHEOLOGISCHE BEHANDLUNG DES PROBLEMS

1. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei den Apostolischen Vätern.

DER wenig umfangreiche Kreis der Schriften des nachapostolischen Zeitalters [4] zeigt nicht mehr das gleiche Interesse an dem geschichtlichen Erlösungswerke Christi wie das Neue Testament. Darum ist es nicht leicht festzustellen, wie diese ältesten Väter, die zweite Generation des Christentums, insbesondere die neutestamentlichen Gedanken über die Erlösungsfunktion der Menschheit Jesu aufgenommen haben, und man muss sich oft damit begnügen, den Ort aufzuzeigen, an dem innerhalb des Gesamtverständnisses, das eine Schrift vom Christentum hat, die Menschheit Jesu als heilswichtig vorausgesetzt werden darf. Oft auch muss mittelbar, vom Kirchen- oder Eucharistiebegriff her, auf das Vorhandensein der fraglichen Vorstellung geschlossen werden.

1. Die älteste ausserkanonische Schrift, die Didache, bietet für unsere Frage nur einen indirekten Anhaltspunkt in ihren eucharistischen Gebeten. In der Auffassung vom Heilsgut klingen sie zunächst johanneisch: sie danken «für das Leben und die Erkenntnis», die Gott uns kundgetan habe durch seinen Knecht Jesus (9,3), «für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit» (10,2); die Eucharistie wird charakterisiert als «geistige Speise und Trank» (10,3). Aber sie bringen auch den paulinischen Gedanken «Ein Brot, Ein Leib» in Erinnerung: «Wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so lass auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich gebracht werden» (9,4). Jedoch bezieht sich dieses Bild hier, wenn nicht überhaupt nur von der natürlichen Symbolik des Brotes ausgehend, weniger auf die Funktion der Eucharistie

für den Aufbau der Kirche als vielmehr auf deren eschatologische Vollendung. Wichtiger als der Inhalt dieser Abendmahlsgebete ist für unsere Frage, dass sie konstant und ohne jeden Zusatz die Schlussformel haben: «Durch Jesus deinen Knecht», die unzweifelhaft Bezug nimmt auf den Gottesknecht bei Isaias und damit das Mittlerische der Menschheit Jesu ausspricht [5].

Der Erste Clemensbrief verbindet mit dem bei ihm dreimal wiederkehrenden Titel «Hoherpriester und Schutzherr» (36,1; 61,3; 64) für Christus nicht die Idee des Hebräerbriefes vom hohepriesterlichen Versöhnungsopfer des Menschgewordenen, sondern den ihm sehr teuren Gedanken, dass der erhöhte Herr die Gebete der Christen Gott übermittelt und empfiehlt [6]. Durch den erhöhten Herrn auch erhalten die Gläubigen Offenbarung und höhere Erkenntnis (36,2; 59,2). Die Notwendigkeit und Heilsbedeutung der Menschwerdung Jesu wird nicht erwähnt; sie kommt lediglich als Beispiel der Demut vor (16,2). Im Werke Christi erscheint für Clemens der Predigtberuf besonders wichtig; die Worte des irdischen Jesu sind aber vorzugsweise nicht Offenbarungen, sondern Gebote: Jesus ist Verkündiger der Gebote Gottes. Die Vorbildlichkeit seines Erdenwandels ist besonders beim Todesleiden betont: «Seine Leiden waren vor euren Augen», als Beispiele nämlich friedlichen Gehorsams und demütiger Liebe (2,1). Unter Berufung auf Isaias 53 weist Clemens hin auf das Demutsbeispiel Christi im Tode (16,17). Darüber hinaus hat der Tod Christi für die Menschen noch die Bedeutung, eine wirksame Mahnung zur Busse zu sein: «Lasst uns auf das Blut Christi schauen und erkennen, wie kostbar es seinem Vater ist, weil es, um unseres Heiles willen vergossen, der Welt die Gnade der Busse brachte» (7,4). Noch tiefere Einsicht in das Wesentliche der Erlösung spricht aus dem Wort: «Wegen der Liebe,

die er zu uns hatte, gab unser Herr Jesus Christus nach dem Willen Gottes sein Blut für uns hin und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seelen» (49,6). Hier wird in der Unterscheidung von Fleisch und Seele deutlich, wie die Annahme einer vollen Menschennatur für die heilende oder stellvertretend sühnende Funktion der Menschheit Jesu als Voraussetzung bekannt ist. Den paulinischen Gedanken von einem objektiven Übergang der Sühneleistung Christi auf alle Menschen wird man hier nicht annehmen dürfen. Denn auch in Bezug auf die Auferstehung, für die Christus Erstling (24,1) genannt wird, verbindet sich mit dem paulinischen Wort nicht auch dessen Vorstellung. Das „Erstling" bedeutet im Zusammenhang des Clemens nicht, dass mit der Auferstehung Christi grundsätzlich die der mit ihm als Menschen solidarisch verbundenen Christen mitgesetzt ist, sondern einen rein zeitlichen Vorrang. Dem geringen Bewusstsein des Clemens von der Heilsbedeutung der Menschheit Jesu entspricht es auch, wenn das paulinische Bild vom Leibe Christi nur in Bezug auf die äussere Einheit der Kirche gebraucht wird (38,1; 46,7).

Dem Verfasser des Barnabasbriefes ist Christus zunächst der gottheitliche Offenbarungsmittler des alten Bundes. Sein Erscheinen im Fleische hatte den Zweck, Gott ein Volk zu bereiten, einen Bund zwischen Gott und den Menschen aufzurichten (3,6; 5,7; 13,1; 14,4). Die Christenheit ist das neue Volk (5,7; 7,5; 13,1), das Christus durch seine Erscheinung bereitet hat. Den alten Bund mit dem Volke Israel betrachtet Barnabas als überhaupt nicht zustande gekommen, wegen des Götzendienstes und der Zerbrechung der Gesetzestafeln am Sinai, wegen der Verblendung und Sündhaftigkeit Israels. Die Verblendung durch Erleuchtung, die Sündhaftigkeit durch Sühnung zu überwinden, musste demnach das Werk Christi sein:

«So hatte zwar Moses den Bund in Empfang genommen, sie aber hatten sich dessen nicht würdig erzeigt. Wie es aber geschehen, dass wir ihn empfangen haben, das sollt ihr nunmehr vernehmen: Moses hatte ihn als Diener in Empfang genommen, uns aber hat der Herr selbst zum Erbvolke gesetzt, nachdem er unsertwillen gelitten. Er ist nämlich dazu erschienen... damit wir den Bund durch dessen Erben, den Herrn Jesus, empfingen, der dazu bestellt worden ist, dass er durch sein Kommen unsere bereits zum Tode erschöpften und der Gottlosigkeit des Irrwahns preisgegebenen Herzen aus der Finsternis loskaufte, und durch sein Wort in uns den Bund begründe. Steht es doch in der Schrift, wie ihm der Vater gebietet, uns aus der Finsternis loszukaufen und zu einem heiligen Volk sich zuzubereiten» (14,4-6). Über die Sündensühnung als den anderen Zweck der Erscheinung Christi und als Grundlage der Bereitung des neuen Volkes heisst es: «Denn dazu hat es der Herr auf sich genommen, sein Fleisch ins Verderben hinzugeben, damit wir durch Vergebung der Sünden rein werden, was durch sein Sühnungsblut geschieht *ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος*... Er hat, weil er im Fleische erscheinen musste, um den Tod ausser Kraft zu setzen, und die Auferstehung von den Toten zu erweisen, jenes Leiden auf sich genommen, zu dem Zwecke, den Vätern die Verheissung zu erfüllen und sich selbst das neue Volk zu bereiten» (5,1.6-7). Das neue Volk hat sich Christus demnach durch sein Wort und durch sein Sühnungsblut bereitet. Damit bezeichnet der Barnabasbrief aber nur die Mittel der Erlösung durch den im Fleisch erschienenen Christus; dass die Menschheit Jesu selbst in dem Sinne eine Funktion bei der Erlösung und der Errichtung des neuen Bundes gehabt hätte, dass der Mensch Jesus durch die Naturverbundenheit mit den Menschen das Haupt und

Prinzip des neuen Volkes gewesen wäre, ist weder ausgesprochen noch vorausgesetzt.

Der heilige Ignatius von Antiochien betrachtet in seinen Briefen die Erlösung als eine «Heilsveranstaltung in Bezug auf den neuen Menschen Jesus Christus *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν*» (IEph 20,1). Das erklärt auch das Pathos, mit dem er sich dem Doketismus gegenüber für die wahre, scheinlose Menschheit Christi in allen ihren Phasen, wie vor so auch nach der Auferstehung einsetzt. Sein Urteil über die Menschheit Jesu fasst er dahin zusammen, dass er sagt, der Herr sei vollkommener Mensch *τέλειος ἄνθρωπος* (ISm 4,2), ganz und gar Mensch geworden. Die Menschwerdung ist für Ignatius die eigentlich grundlegende Heilstatsache, die grosse Zeitenwende, an der die Verwirklichung dessen seinen Anfang nahm, was bei Gott zur Vollendung gelangt war, seine Heilsveranstaltung nämlich gemäss derer unser Gott Jesus, der Christus, von Maria im Schoosse getragen wurde; als Gott in Menschengestalt erschien zur Neuartigkeit ewigen Lebens, musste die alte Königsherrschaft des Bösen zugrunde gehen und die Vernichtung des Todes beginnen (IEph 19,3; 18,2). In der Menschwerdung erfüllte sich die gläubige Hinordnung der Frommen des Alten Bundes auf den menschgewordenen Gott: Christus wurde die Türe zum Vater sowohl für die vorchristlichen Heiligen als auch besonders für die Kirche (IPhd 9,1). Diese wurde in der Menschwerdung geradezu mitgesetzt, weil «das Haupt nicht ohne die Glieder geboren werden kann» (ITr 11,12).

Wie sich Ignatius bei dieser grundlegenden Bedeutung der Menschwerdung Tod und Auferstehung als heilswichtig gedacht hat, ist bei dem unsystematischen Charakter seiner Äusserungen schwer zu sagen. Die Heilsveranstaltung Gottes in Bezug auf den neuen Menschen Jesus Christus wird zwar

als eine «in seinem Leiden und in seiner Auferstehung» bezeichnet (IEph 20,1); und wenn er dabei auch nicht ausspricht, dass die in Tod und Auferstehung bewirkte und vollendete Erlösung vom Haupte aus objektiv auf die Glieder übergeht, so muss er sich dieses objektiv bewirkte Heil dennoch als grundsätzlich an der Menschheit vollzogen gedacht haben, sonst könnte er nicht die individuelle Heilsordnung davon abhängig machen, dass man mit Christus stirbt und aufersteht (IPhd 3,3; IMg 5,2). Der theologischen Grundhaltung nach aber tritt trotz der religiösen Ergriffenheit, mit der Ignatius immer wieder von Tod und Auferstehung spricht, deren Heilsbedeutung gegenüber der Menschwerdung etwas zurück: Im Leiden ruft er die zu sich, die schon auf Grund der Menschwerdung seine Glieder sind (ITr 11,2). Dieser Vorrang der Menschwerdung beruht darauf, dass Ignatius die Sünde nicht so tief wie Paulus in ihrer Schuldhaftigkeit erlebte und deshalb das Heilsgut weniger negativ als Sündenvergebung, sondern vielmehr positiv als Einigung mit Gott und göttliches Leben bestimmte.

Für die Taufe lässt sich bei Ignatius wenig aussagen [7], die Eucharistie ist um so deutlicher als ein Heiltum dargestellt, in dem durch die reale Verbindung mit dem Menschen Jesus Christus das göttliche unvergängliche Leben verbürgt ist (ISm 7,1; IEph 20,2). Nichts aber kann das Verständnis des Ignatius für die soteriologische Funktion der Menschheit Jesu deutlicher zeigen als die Selbstverständlichkeit, mit der bei ihm die Verbindung mit Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche geradezu in eins gesetzt werden. Christus ist so sehr mit seinen Gliedern, der Kirche, eins, dass die Leiden der Christen ihm als Beweis für die Realität des Leidens Christi oder zum mindesten seiner Menschheit gelten (ISm 5,1 in Verbindung mit ISm 5,2). Vornehmlich daran, dass sie in der

Einheit der Kirche sind und bleiben, erkennt der Vater sie als Glieder seines Sohnes an (IEph 4,2; IRö 2,2). Sie werden in Liebe Ein Chor, der in und durch Christus, ja als Christus selbst (IEph 4,1) dem Vater lobsingt.

Ignatius ist der erste Zeuge der „kleinasiatischen Theologie", einer Tradition, die gekennzeichnet ist durch die heilsgeschichtliche Bedeutung, die sie im Zusammensehen paulinischer und johanneischer Gedanken Christus als dem neuen Menschen und Anfänger einer neuen Menschheit zuweist [8].

Im Brief des Polycarp [9] finden sich keine Anklänge an das Spezifische der kleinasiatischen Theologie, zu der er zeitlich und räumlich wohl Beziehung haben könnte; aber das kann auch zufällig durch die Kürze dieses einzigen von Polycarp erhaltenen Schreibens bedingt sein. Er bezeugt die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu, da er den Tod Christi sowohl als Beispiel wie auch als Sühneleistung kennt: « So wollen wir nun unablässig festhalten an unserer Hoffnung und dem Unterpfande unserer Gerechtigkeit, das ist Christus Jesus, der unsere Sünden an seinem Leibe hinaufgetragen hat an das Holz, der keine Sünde getan hat, in dessen Mund auch kein Trug erfunden worden ist; sondern um unseretwillen, auf dass wir durch ihn leben, hat er alles erduldet. So wollen wir nun Nachahmer seiner Geduld werden; und wenn wir um seines Namens willen leiden müssen, so wollen wir ihn preisen. Denn dieses Beispiel hat er uns in seiner Person gegeben und wir haben Vertrauen darauf gewonnen » (8,1-2). In der Auferstehung Christi ist auch die unsere verbürgt: « Der aber ihn von den Toten auferweckt hat, wird auch uns erwecken » (2,2). Aber das scheint nicht bewusst auf einen solidarischen Zusammenhang des Menschen Jesus mit der Menschheit gegründet zu sein. Dagegen sind Polycarp die Vorstellungen von Christus als dem ewigen Hohenpriester (12,12) und von

der Kirche als einem Leibe (11,4) geläufig. Man wird Polycarp denjenigen Apostolischen Vätern zuzählen müssen, denen die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu noch irgendwie vertraut war.

2. Aufs Ganze gesehen zeigt sich im Schrifttum der Apostolischen Väter nur bei Ignatius positiveres Verständnis für die Heilsfunktion der Menschheit Jesu; doch hat er nicht die neutestamentliche, besonders nicht die paulinische Fülle und Klarheit in diesem Punkte. Die «Heilsveranstaltung in Bezug auf den neuen Menschen» ist ihm zwar die heilsgeschichtliche Dominante seiner Theologie, aber sie ist keineswegs streng durchgeführt. In den übrigen nachapostolischen Schriften, in der Didache, bei Clemens von Rom, im Barnabasbrief, bei Polycarp ist noch deutlicher zu sehen, wie wenig die Gedanken des Paulus und des neuen Testaments zunächst aufgenommen und begriffen wurden.

Im Hirten des Hermas begegnen wir vollends einer Schrift, in der diese Gedanken nicht nur faktisch fehlen, sondern sogar keinen Raum mehr haben können. Die Theologie des Hermas ist binitarisch: der heilige Geist ist der präexistente Sohn Gottes (Sim. 9,1,1), der das Heilswerk vollziehende Knecht Jesus Christus ist ein wirklicher Mensch, in dem der vorweltliche, weltschöpferische Geist Wohnung genommen hat. Diesem Geiste diente der Mensch Jesus in aller Reinheit und wirkte mit ihm zusammen. Dafür wurde er zu gleicher Würde mit dem heiligen Geiste erhöht, ohne dass diese Verbindung mit dem Geiste je als eine hypostatische erschiene (Sim. 5,6, 5-6). Dem Wirken des zum Adoptivsohn Gottes erhöhten Herrn gilt das vorzügliche Interesse des Hermas, während das Erlöserwirken Jesu auf Erden gänzlich ausserhalb desselben liegt. Das Erdenleben Jesu ist nur die notwendige Bewährung seiner Würdigkeit, zum Herrn der Kirche erhoben

zu werden, als der er jetzt wirksam ist. Eine wirkliche Menschwerdung als Voraussetzung dafür, dass die Kirche in Christus als dem Menschgewordenen begründet ist, fehlt also. Die Kirche ist denn auch im Hermas schon das erste Geschöpf Gottes (Vis. 4,4,1). Der ewige Gottessohn ist ihr ewiger Grundstein und als geschichtlich offenbar gewordener der einzige Zugang in das Reich Gottes (Sim. 9,12). Die Taufe auf seinen Namen ist für alle Menschen heilsnotwendig (Sim. 9,12,4. 9 in Verbindung mit 16,2-6). Nur diese Tatsache der Taufe auf seinen Namen bezeugt ein durch das Lebenswerk des Herrn erworbenes Heilsgut; doch ist dieses Heilsgut selbst nirgends zu dem Erdenleben Christi in Beziehung gesetzt. Der Nachdruck liegt beim Hermas einzig auf dem Wirken des erhöhten Herrn; durch dieses wird die noch unvollkommene Kirche zu der idealen, die das Ziel der Weltschöpfung ist (Sim. 8-9). Die Wirksamkeit des erhöhten Herrn ist in keiner Weise zu denken als ein Überströmen seines Lebens in die Kirche als in seinen Leib, wie es in der Richtung der paulinischen und johanneischen Gedanken läge, sondern ein Wirken durch Engel, mit deren Hilfe er die Glieder der Kirche prüft, unbrauchbare zunächst ausscheidet und Auftrag gibt zum Versuch ihrer Läuterung durch Mitteilung der Gebote, Strafe und Stärkung. Dabei handelt es sich aber immer nur um das Schaffen einer Voraussetzung für das letztlich entscheidende Handeln des Menschen.

Im sogenannten Zweiten Clemensbrief verbindet sich die Vorstellung von einer vorzeitlichen himmlischen Kirche mit dem Gedanken vom Leibe Christi. Nach der Christologie dieser ältesten christlichen Gemeindepredigt war Jesus zuerst geistig und wurde dann Fleisch (9,5). Dementsprechend verhält es sich auch mit der Kirche: «Die Kirche, die erste, die vor Sonne und Mond gegründet ist» (14,1), «war pneumatisch, wie auch

unser Jesus ‹es war›, aber am Ende der Tage offenbar wurde, damit er uns rette. Die Kirche aber, die pneumatisch war, ward offenbar im Fleische des Christus» (14,2-3). «Die lebendige Kirche ist der Leib Christi» (14,2). Die Kirche wird also nicht durch die Menschwerdung begründet; die Menschwerdung hat vielmehr in Bezug auf die Kirche nur die Bedeutung, dass sie die vorzeitliche pneumatische Kirche offenbar macht. Dieses Offenbarwerden der Kirche wird dann freilich auf das Fleisch Christi, auf die Menschheit Jesu also, gegründet. Wenn aber (14,4) Christus als der Geist, der Kirche als dem Fleische gegenübergestellt wird, so kommt darin zum Ausdruck, dass der Verfasser des Zweiten Clemensbriefes doch nicht konsequent den Menschgewordenen als Haupt der Kirche mit den Menschen in ihr durch die Gemeinschaft gleicher Natur verbunden ansieht, vielmehr nur als den in ihr waltenden göttlichen Geist. Die übrigens nicht sehr klaren Vorstellungen bilden zudem im Zusammenhang des ganzen Briefes einen Fremdkörper, eigentlich nur zur spekulativen Begründung aszetischer Ansichten eingeführt. Im ganzen sieht der Verfasser dieses Briefes die Heilsbedeutung Christi vorzüglich in seiner Rolle als künftiger gerechter Richter. Das schon vollzogene Heilswerk Christi besteht wesentlich in der durch seine Predigttätigkeit erfolgten Berufung zum Heile. Die grossen Heilstatsachen, Tod und Auferstehung, verschwinden daneben so sehr, dass die Heilsfunktion der Menschheit Jesu gar nicht herausgestellt werden kann.

Unter den Apostolischen Vätern bezeugen Hermas und in bestimmtem Masse auch der Zweite Clemensbrief am meisten, wie sehr schon bald nach dem Tode der Apostel die genuin neutestamentliche Auffassung von dem durch den Menschgewordenen vollzogenen Erlösungswerk ihre zentrale Stellung im Gesamtverständnis des Christentums verlieren konnte.

II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei den Apologeten.

DASS das Schrifttum der Apologeten des zweiten Jahrhunderts für die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu viel Verständnis aufbringt, ist von vornherein nicht zu erwarten. Denn dieses Schrifttum ist gekennzeichnet durch das, was man treffend monotheistische Auswahl genannt hat [9]. Diese äussert sich in einem Dreifachen: «(1) Das Hauptproblem, das von den Apologeten zur Diskussion gestellt wird und dessen richtige Lösung durch das Christentum als ausschlaggebend für seine Überlegenheit angesehen wird, heisst: Gott oder Götter? (2) Dementsprechend wird das Wesen des Christentums im Monotheismus gesehen, die Person Jesu dagegen tritt stark zurück. (3) Das ganze christliche Leben in seinen Richtlinien und seinen Auswirkungen wird dargestellt als Frucht der richtigen Erkenntnis und Verehrung Gottes, der das gesamte religiöse Bewusstsein der Christen bestimmend beherrscht.» [10].

1. Dieses Element der monotheistischen Auswahl im Schrifttum der Apologeten gewinnt seine volle Bedeutung erst durch die Zurückdrängung des spezifisch Christlichen, insbesondere der Person Christi und seines Werkes. Minucius Felix und Theophilus erwähnen den Menschgewordenen überhaupt nicht. Athenagoras spricht nur vom Logos und gedenkt in seiner Schrift über die Auferstehung mit keinem Wort der Auferstehung Christi. Tatian erwähnt Menschwerdung und Leiden einmal, Aristides öfter, aber ohne jede Auswertung [11]. Für den Apologeten Tertullian ist die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus zweifellos die Hauptaufgabe. Die menschliche Seele ist ihm deswegen anima naturaliter christiana (Ap. 17), weil sie Zeugnis gibt vom Einen Gott. Selbst seine

christologischen Ausführungen im Apologeticus dienen dem monotheistischen Gedanken und der Satz: «Deum colimus per Christum» (Ap. 21) will weniger als das mittlerische „per" das Objekt „Deus" betonen. Der apologetischen Methode konnte, je reiner sie als solche gehandhabt wurde, nur an dem monotheistischen Gedanken und an der vom Monotheismus geformten Lebenshaltung der Christen liegen. Unter der Herrschaft dieses Interesses ergab sich von selbst eine mehr abstrakte und philosophische Wertung des Heiles, und als das eigentliche Geschenk Christi musste seine Lehre erscheinen.

2. Aus dem Schweigen der Apologeten über das Werk Christi ohne weiteres zu schliessen, dass dieses mit seinen Auswirkungen ihrem Christentum innerlich ganz fremd geworden sei, ist nicht ganz berechtigt. Besonders bei dem im nächsten Abschnitt zu behandelnden Justin [12], dessen Apologien freilich durch die eingefügten Darlegungen über den innerkirchlichen Glaubensbesitz apologetisch unfruchtbar geworden sind, und der zumal im Dialog mit Tryphon Gelegenheit zu stärkerer Betonung des Erlösungswerkes hatte, zeigt sich, dass ein solcher Schluss zum mindesten verallgemeinernd wäre. Was sich bei Justin zeigen wird, das wird man auch bei den anderen Apologeten nicht von vornherein ausschliessen dürfen, dass nämlich das kultische Leben der Gemeinden, worüber zu sprechen die Arkandisziplin verwehrte, sie immer wieder wirksam auf das im Leiden sich vollziehende Erlösungswerk Christi hingewiesen hat, und dass so die im Schrifttum der Apologeten sichtbare Umbiegung des Christentums in Philosophie und Ethik einigermassen paralysiert wurde. Bei den Lateinern geht ja auch der Theologe Tertullian [13] im soteriologischen Verständnis über die Apologeten hinaus.

Das tut in gewissem Masse auch der sonst in den Bereich der Apologetik gehörende Brief an Diognet. Dieser sieht zwar in

Christus auch zunächst den Bringer wahrer Gotteserkenntnis, zeigt ihn aber auch als Erlöser von der Sünde. Gott «hasste und verstiess uns nicht und gedachte nicht des Bösen, sondern war langmütig und geduldig und nahm aus Erbarmen selbst unsere Sünde auf sich; er selbst gab den eigenen Sohn als Lösepreis für uns, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anders war imstande, unsere Sünden zu verdecken als seine Gerechtigkeit? In wem konnten wir Missetäter und Gottlosen gerechtfertigt werden, wenn nicht allein im Sohne Gottes? Welch süsser Tausch, welch unerforschliches Walten, welch unverhoffte Wohltat, dass die Ungerechtigkeit vieler in Einem Gerechten verborgen wurde und die Gerechtigkeit eines einzelnen viele Sünder rechtfertigte!» (9,2-5). Diese Rechtfertigung der vielen durch den Einen wird hier allerdings nicht auf den solidarischen Zusammenhang der Menschheit Jesu und der übrigen Menschen bezogen. Auch bei der Erwähnung der Kirche ist der Menschheit Jesu nicht gedacht. Vielmehr ist es der Logos, durch den «die Kirche bereichert und die Gnade, die sich in den Heiligen entfaltet, vermehrt wird»; und von dieser Gnade weiss der Verfasser nur zu berichten, dass sie Verständnis gewährt und Geheimnisse erschliesst (11,5). Der geheimnisvoll auf die österlichen Mysterien deutende Schluss des Briefes spricht nicht, wie es naheliegen könnte, von Sterben und Auferstehen des Menschgewordenen, sondern von dem «die Heiligen lehrenden Logos» (12,9). So wird man im Diognetbrief zwar ein über das der Apologetik hinausgehendes Zeugnis für das innerkirchliche Bewusstsein vom Erlösungswerk Christi sehen dürfen, aber doch nicht ein Verständnis für die besondere Heilsfunktion der Menschheit Jesu.

III. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Justin dem Märtyrer.

AUCH für Justin gilt die allgemeine Charakteristik der Apologeten, nach der Christus zunächst der Lehrer wahrer Gotteserkenntnis und rechter Sittlichkeit ist (Ap. I. 23). Damit ist eine Anteilnahme der Menschen am Logos ausgesprochen, die sich nicht wesentlich von dem unterscheidet, was auch für die vorchristliche Menschheit möglich war (Ap. I. 46).

1. Das Auszeichnende der Christen den Heiden gegenüber liegt nach Justin darin, dass sie «den Logos anbeten und lieben, nachdem er unsertwegen Mensch geworden ist, um auch an unseren Leiden teilzuhaben und Heilung zu schaffen» (Ap. II. 13). Der Sohn Gottes ist «durch die Jungfrau Mensch geworden, damit auf dem gleichen Wege, auf welchem der von der Schlange verursachte Ungehorsam seinen Anfang nahm, auch die Sünde aufgehoben werde» (Dial. 100, 4). In Ausführung des Heilswerkes diente Christus «bis zum Kreuzestode für die ganze ... Menschenwelt, die er sich durch sein Blut und das Geheimnis des Kreuzes als Eigentum erworben hat» (Dial. 134, 5). Dem auf das Blut der Beschneidung bauenden Judentum gegenüber begründet Justin den neuen Bund des Christentums durch das Vertrauen der Christen auf das *αἷμα σωτήριον* (Dial. 24, 1). Er hält den Juden vor: «Ihr habt jenen allein untadeligen und gerechten Menschen gekreuzigt, dessen Wunde denen Heilung wird, die durch ihn zum Vater kommen» (Dial. 17, 1). Justin sieht in Christus den Anfänger einer neuen Menschheit: «Christus nämlich, da er ist der Erstgeborene aller Schöpfung, ist von neuem Anfang eines anderen Geschlechtes geworden, das von ihm wiedergeboren ist durch Wasser, Glaube und Holz (worin das Mysterium des Kreuzes enthalten)» (Dial. 138, 7). Diese Spuren von Traditionsgut bei Justin, die vielleicht in

verloren gegangenen Schriften noch zahlreicher waren, bezeugten nach einer Bemerkung des Irenäus (Adv. Haer. 4, 6, 2) sogar schon die Rekapitulationstheorie: «Schön sagt Justin in seinem Buche gegen Marcion: ‹Selbst dem Herrn hätte ich nicht geglaubt, wenn er einen anderen Gott verkündet hätte als den Schöpfer, unseren Urheber und Ernährer. Aber da sein unigenitus filius venit ad nos suum plasma in se recapitulans, so steht mein Glaube an ihn fest und unerschütterlich meine Liebe zum Vater›.»

2. Doch ist das nicht innerlich so verarbeitet, dass man bei Justin durchgängiges Verständnis für die Heilsfunktion der Menschheit Jesu in ihren Auswirkungen hinsichtlich des Kirchenbegriffes feststellen könnte. Zwar betont er gegen die Doketen ausdrücklich das wirkliche Menschentum Christi und weist auf den leiblich-seelischen Schmerz Jesu am Ölberge hin, «auf dass wir erkennen, dass nach dem Willen des Vaters sein Sohn unsertwegen tatsächlich solches erduldet hat, und wir nicht behaupten, er habe als Sohn Gottes kein Empfinden für das gehabt, was ihm geschah und begegnete» (Dial. 103, 8). Doch wertet Justin diese Überzeugung soteriologisch nicht aus. Die Heilskraft des Blutes Christi ist einzig und allein darauf gestellt, dass es Gottesblut ist; dass es seine Kraft gerade durch die Verbindung Christi mit dem erlösungsbedürftigen Menschengeschlechte auswirkt, berücksichtigt Justin kaum. Die Gläubigen, durch Christi Blut reingewaschen, werden sein Gewand genannt, weil der Logos in ihnen wohnt: «Wenn nach dem Berichte des Moses der Patriarch Jakob prophezeit hatte: ‹Im Wein wird er sein Gewand waschen und im Blute der Traube sein Kleid›, dann wurde geoffenbart, dass Christus durch sein Blut die, welche an ihn glauben, rein waschen werde. Diejenigen nämlich, welche durch denselben Nachlass der Sünden erhalten haben, nannte der heilige Geist dessen

Gewand; in ihnen ist er ja stets mit seiner Kraft, und in ihnen wird er sichtbar wohnen bei seiner zweiten Ankunft. Wenn der Logos vom Blute der Traube sprach, so hat er sinnreich geoffenbart, dass Christus zwar Blut habe, aber nicht durch Menschensamen, sondern durch Gottes Kraft. Gleichwie nämlich nicht ein Mensch, sondern Gott das Blut der Traube hervorbringt, so stammt nach der Prophezeiung das Blut Christi nicht von menschlichem Geschlechte, sondern von Gottes Macht. Ihr Männer, diese Prophezeiung, welche ich zitierte, beweist, dass Christus nicht Mensch von Menschen ist, dass er nicht gleich den übrigen Menschen geboren wurde» (Dial. 54; vgl. auch Ap. I. 32). Man muss jedoch im Auge behalten, dass der Dialog sich an Juden richtet, die von der Gottheit Christi überzeugt werden sollten. Selbst da, wo der Beweis aus den erfüllten Weissagungen es nahelegen würde, kommt die Bedeutung des stellvertretend opfernden Menschen Jesus nicht recht zur Geltung. Zwar wird (Dial. 33, 1) das ewige Hohepriestertum von Jesus ausgesagt, und Jesus ist (nach Ap. II. 6) für Justin die Bezeichnung des Menschen und Heilandes. Dafür dass die Christen das wahre hohepriesterliche Volk sind, wird dann aber nicht die Menschheit des „gekreuzigten Hohenpriesters" (Dial. 40, 4) als vermittelnd eingeführt, sondern der gemeinsame Glaube an den einen Gott: «Wir, die wir durch den Namen Jesu im Glauben an Gott, den Weltenschöpfer, wie ein Mann geworden sind, ... das wahre hohepriesterliche Volk» (Dial. 116, 3).

3. Dass aber Justin überhaupt der Erlösung durch Christus einen so breiten Raum gibt, und zwar in einer Weise, die die Heilsfunktion der Menschheit nicht geradezu ausschliesst, das beruht einmal auf seiner Beeinflussung durch die theologische Tradition Kleinasiens, dann aber besonders auf seiner Verbindung mit dem innersten liturgischen Leben der Gemeinde.

Denn die Stellen, an denen Justin von der Eucharistie [14] spricht, sie in Parallele zur Menschwerdung setzt und mit dem Leiden in Verbindung bringt, zeigen deutlich, auf Grund welcher lebendigen Erfahrung er die Erlösung durch Christus und ihren menschlichen Faktor zu würdigen weiss. Die Eucharistie, oder vielmehr die Konsekration, durch die Brot und Wein zur Eucharistie werden, ist eine Erinnerung an Menschwerdung und Leiden Christi, mehr noch: eine Gedächtnisfeier, die Menschwerdung und Leiden des Herrn wieder heraufführt. Der Vollzug der Eucharistie scheint Justin deshalb ein Opfer zu sein, weil sie das blutige Opfer am Kreuze wieder darstellt.

Zweiter Teil.

DIE ANTIGNOSTISCHE BEHANDLUNG DES PROBLEMS

1. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Irenäus.

NEBEN der apologetischen Auseinandersetzung mit Heidentum und Judentum erwuchs der Kirche des zweiten Jahrhunderts die viel schwierigere Aufgabe, den häretischen Bewegungen gegenüber das Wesen des Christentums zu wahren. Für unsere Frage nach der Heilsbedeutung der Menschheit Jesu ist besonders wichtig das katholische Schrifttum, das in der Abwehr der Gnosis und des gnostischen Doketismus genötigt war aus dem überlieferten innerkirchlichen Glaubensbesitz das herauszustellen, wodurch man der gnostischen Verflüchtigung der Menschheit Jesu und ihres Heilswertes am wirksamsten begegnen konnte. Das Wesentliche der Lehre des heiligen Irenäus von Lyon [15] ist aber nicht aus dem Gegensatz zur Gnosis zu erklären. Vielmehr hat sie ihre beste Kraft daher, dass sie an die Tradition seiner kleinasiatischen Heimat anknüpft, die der «Heilsveranstaltung in Bezug auf den neuen Menschen» (Ignatius) grossen Raum gab. Aber er ist der erste, der in weiterbildender Spekulation eine eigene Theorie der Erlösung versucht hat.

1. Irenäus unterscheidet so selten (Adv. haer. 5,6,1; 5,16,2; vielleicht auch 5,12,2) zwischen Bild (*εἰκών* imago) und Ähnlichkeit (*ὁμοίωσις* similitudo) in der Ausstattung des Menschen, dass man nicht allgemein in „Bild" den Inbegriff der leiblichen und seelischen Attribute der menschlichen Natur sehen und es als unverlierbar der „Ähnlichkeit" gegenüberstellen kann, insofern diese die verlierbare und durch Adam tatsächlich verlorene übernatürliche Vollkommenheit der menschlichen Natur bezeichne. Vielmehr werden sowohl „Bild" als auch „Ähnlichkeit" durchweg bald im natürlichen, bald im religiös-übernatürlichen Sinn gebraucht. Es lässt sich infolge-

dessen nicht nachweisen, dass Irenäus für den Urstand des ersten Menschen eine mehr als natürliche Vollkommenheit angenommen hat, m. a. W. dass für ihn die übernatürliche Vollendung des Menschen vor dem Falle schon eine Verwirklichung gehabt hätte, die durch Christus nur hätte wiederhergestellt werden müssen. Auch dort, wo Irenäus dieser Meinung zu folgen scheint, handelt es sich um „Wiederherstellung" nur im Sinne der Wiederaufnahme eines unterbrochenen Entwicklungsganges, eines Zieles, das ohne den Ungehorsam Adam zuteil geworden wäre, faktisch aber erst seit der Menschwerdung erreicht wird. Dementsprechend hat auch der Begriff der Rekapitulation bei Irenäus nicht den Sinn einer Wiederherstellung, sondern den einer Zusammenfassung und Wiederholung, einer gedrängt zusammenfassenden Wiederholung; doch klingt in der Rekapitulationsvorstellung die Idee der Vollendung mit an [16]. Wie immer das nähere Verhältnis von Urstand und Rekapitulation bei Irenäus gewesen sein mag, im Hinblick auf unsere Fragestellung ist es auf jeden Fall sein Verdienst, die paulinische Parallele „Adam-Christus" und des *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* (Eph 1,10) mit grosser und frommer Wärme als umfassenden Rahmen für die Heilsgeschichte herausgestellt und dadurch der Folgezeit eine Gesamtansicht von der Erlösung übergeben zu haben, die die Traditionen der ältesten Kirche über die Heilsfunktion der Menschheit Jesu treu bewahrte.

2. Irenäus betrachtet eindeutig die Tat Adams als den Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit und des Todes. Was Adam verlor, verloren in ihm alle: « Durch den Ungehorsam des Einen Menschen, der zuerst von der jungen Erde gebildet war, wurden die Vielen Sünder und verloren das Leben » (3,18,7). Mehr noch, an der Tat Adams sind alle mitbeteiligt und mitschuldig geworden. Alle Menschen haben in Adam Gott

beleidigt, indem sie sein Gebot nicht hielten, und alle sind damit seine Schuldner geworden (5,16,3). Die ganze Menschheit ist erlösungsbedürftig. Der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit setzt Irenäus seine umfassende Erlösungsidee vom Christus omnia in semetipsum recapitulans entgegen: «Einer also ist Gott Vater, und Einer ist Christus Jesus, unser Herr, der durch die gesamte Heilsordnung hindurchgeht und alles in sich zusammenfasst. In ‹allem› aber ist auch der Mensch, das Gebilde Gottes; auch den Menschen also fasst er in sich zusammen, als der Unsichtbare, der sichtbar, als der Unerfassliche, der fasslich, als der Leidenslose, der leidend, als der Logos, der Fleisch geworden ist, alles in sich zusammenfassend: damit, wie in den überhimmlischen, geistigen und unsichtbaren Regionen das erste ist der Logos Gottes, so er auch im Sichtbaren und Körperlichen die Oberhoheit besitze, den ersten Rang für sich annehmend, und, sich als Haupt der Kirche aufstellend, zur rechten Zeit alles an sich ziehe» (3,16,6). Dieses Verständnis der Erlösung ist Irenäus die Grundlage, von der aus er alle falschen Auffassungen über die Person Christi zurückweisen kann; es bietet die Handhabe, dem Ebionitismus gegenüber Christi wahre Gottheit, dem Gnostizismus gegenüber die wahre Menschheit zu betonen, beiden Richtungen gegenüber aber die Einheit der Christusperson festzustellen: «So dürfen wir also nicht annehmen, dass Jesus und Christus verschiedene Personen (der Äon Christus und der Mensch Jesus) sind, sondern müssen wissen, dass er ein und derselbe ist» (3,16,2). Der historische Jesus, Gott und Mensch zugleich, ist der Vermittler des Heiles.

Schon seiner Person nach ist der Menschgewordene das Haupt einer neuen, gottförmigen Menschheit, Typ nicht nur der nach der Sünde erneuerten, sondern auch Prototyp der gemäss dem ursprünglichen Plane Gottes vollendeten Menschheit (3,18,1).

In seiner Person sollte die liebevolle Begegnung von Gott und Mensch schon gesetzt sein: «Es musste nämlich der Mittler zwischen Gott und den Menschen durch seine eigene Verwandtschaft mit beiden zur Freundschaft und Eintracht die beiden zusammenführen und machen, dass Gott den Menschen annahm, und der Mensch sich Gott hingab...» (3,18,7). Christus musste eben darum nicht nur Mensch sein, sondern Mensch unserer Menschheit, Fleisch von unserem Fleische. Wie Adam aus jungfräulicher Erde durch Gottes Wort gebildet wurde, so Christus aus dem jungfräulichen Schoosse Mariens; aber er wurde nicht neu aus der Erde gebildet, weil er durch Maria den Zusammenhang mit der Menschheit haben musste, die er erlösen sollte (5,14,2; 3,21,10).

Für Irenäus ist mit der Menschwerdung die Erlösung noch nicht beendet, sie schafft vielmehr erst die Voraussetzung dazu. Christus musste durch ein ganzes Leben des Gehorsams die Ungehorsamstat Adams überwinden und damit statt Sünde und Tod den Menschen Gerechtigkeit und Leben bringen: «Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen Eingang gewann die Sünde und durch die Sünde der Tod obsiegte, so auch sollte die durch den Gehorsam des Einen Menschen eingeführte Gerechtigkeit das Leben verleihen den einst erstorbenen Menschen» (3,21,10). Christus durchlief dabei, um alle zu retten, nach Irenäus, sogar alle Lebensalter, Tod und Auferstehung (2,22,4). Mit grosser Folgerichtigkeit, manchmal aber auch mit einer gewissen Äusserlichkeit wird die Tat Christi der des Adam bis in ihre kleinsten Einzelheiten entgegengesetzt. So sehr dieser fast kleinliche Parallelismus als unangebrachte Überladung der grossen paulinischen Idee stört, so deutlich wird dennoch andererseits, dass die moralische Unordnung der Sünde durch die unendlich verdienstvolle Unterwerfung des Sohnes Gottes ganz und gar geheilt wird.

3. Der Gehorsam Christi bis zum Tode ist der entscheidende Akt seiner Rekapitulation: «Auch durch das Leiden offenbart der Herr sowohl den Vater als sich selber. Aufhebend nämlich den im Anfange am Holze geschehenen Ungehorsam des Menschen, ‹ist er gehorsam geworden bis zum Tode, ja zum Tode des Kreuzes›, indem er den am Holze geschehenen Ungehorsam durch den am Holze vollzogenen Gehorsam heilte» (5,16,3). Die Todesschuld, die sich die Menschheit zugezogen, erfordert eine Erlösung durch das Blut: «Durch sein eigenes Blut kaufte uns der Herr los und gab seine Seele hin für unsere Seelen, und sein Fleisch für unser Fleisch» (5,1,1). Dieser blutige Tod ist die *θυσία* und die *λύτρωσις*, durch die wir in Christus mit Gott versöhnt werden (4,5,4; 3,16,9). Für die richtige Würdigung der Heilsbedeutung Jesu bei Irenäus ist es ausserordentlich wichtig, auf die Einschätzung des Heilstodes Christi durch ihn zu achten. Man würde die Rekapitulationstheorie des Irenäus missverstehen, wenn man lediglich ihre in der Menschwerdung sich vollziehende ontische Voraussetzung, nicht auch ihre sittliche Erfüllung im Heilstode Christi sehen wollte: «Gerungen nämlich hat er und gesiegt, denn er war ein Mensch, der für seine Väter kämpfte und durch Gehorsam den Ungehorsam aufhob» (3,18,6). Aus dem wirklichen und wahrhaftigen Menschsein Christi ergibt sich notwendig der aktiv-sittliche Charakter seines Lebenswerks. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu ist innerhalb der irenäischen Rekapitulationstheorie nicht nur eine statische, insofern der Logos durch die von ihm wahrhaft angenommene adamitische Menschennatur die ganze Menschheit in sich zusammenfasst und vollendet, und insofern dadurch etwas an der Menschheit geschieht, sie wieder Verbindung zu Gott bekommt. Für Irenäus hat die Menschheit Jesu eine Heilsfunktion auch in einem dynamischen Sinne. In Christus,

in seiner eigenen Menschheit, erhält eine menschliche Natur die durch Adam verwirkte göttliche „Ähnlichkeit". Nicht Christus, insofern er Gott ist, handelt, sondern Christus als der Mensch, der zuerst in wesenhafter Fülle die göttliche „Ähnlichkeit" hatte, die Adam zugedacht war, tut das Werk unserer Erlösung in persönlichem Ringen und in vollkommener Liebeshingabe. Und gerade im Handeln besteht genau die gleiche, fast bis zur Identität gehende Solidarität wie zwischen Adam und Menschheit, so auch zwischen Christus und Menschheit: «Im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, indem wir sein Gebot nicht taten, im zweiten Adam aber sind wir versöhnt worden, gehorsam geworden bis zum Tode» (5,16,3). Hier geschieht nicht nur etwas an der Menschheit, hier haben wir ein Handeln der Menschheit durch ihr Haupt Christus [17].

11. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Hippolyt.

IN der Übernahme der Rekapitulationstheorie erweist sich Hippolyt von Rom [18] als der Schüler des Irenäus. «Das Wort des Vaters ist Mensch unter Menschen geworden, um durch sich selbst Adam neu zu bilden» (De antichristo 26). Christus wird «Erstgeborener aus der Jungfrau, um den Protoplasten Adam wiederherstellend in sich aufzunehmen» (In Dan. 4,11). Der erstgeborene Logos hat sich mit dem erstgeborenen Menschen in der Jungfrau verbunden [19]. Die Verbindung zwischen Christus und Adam wird so real wie möglich aufgefasst, es klingt fast wie Identifizierung. Hippolyt will damit die scheinfreie, adamitische Menschennatur Christi aufs stärkste betonen: «Wir wissen, dass dieser als Mensch aus unserer Masse geworden ist» (Ref. omn. haer. 10,33,16). Christus, «der Gott Logos kam vom Himmel auf die heilige

Jungfrau herab, um Fleisch zu werden aus ihr, und nahm auch eine menschliche Seele ‹eine geistige› an, wurde alles, was der Mensch ist, die Sünde ausgenommen, um den gefallenen Menschen zu retten und die Unsterblichkeit denen zu geben, die an seinen Namen glauben würden» (C. haer. Noeti 17). Er «erweist, dass er beides in sich habe, die Wesenheit Gottes und die aus den Menschen, wie auch der Apostel sagt: Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus» (In Balaam 1). «Christus, der sich selbst erniedrigte und die Gestalt des Knechtes Adam annahm, ruft ex persona nostra den Gott und Vater im Himmel an» (Adv. Jud. 788 C). Wie bei der irenäischen Rekapitulationstheorie ist hier die Menschwerdung grundlegende Voraussetzung für die heilsmittlerische Wirkung des Todes, den Christus, «der selber ohne Sünde war, gelitten hat für die Sünde Adams» (Adv. Jud. 789 A). «Der erstgeborene Logos ist dem besiegten Menschen zu Hilfe gekommen, indem er sich ihm ähnlich machte; er hat in der Jungfrau den erstgebildeten Adam angenommen. Der Geistige suchte den Irdischen in der Mutter, der immer Lebende den durch Ungehorsam Toten, der Himmlische den Irdischen, ihn aufwärts rufend; der Edelgeborene ‹Herr› wollte durch seinen eigenen Gehorsam den Knecht als frei erweisen ... Er zeigt diesen Menschen aufgehängt an das Kreuz, Herr über den, der ihn besiegt hatte; er ist siegreich gewesen durch das Holz» (In Cant. 1). Aufs Ganze gesehen ist diese Erlösungsauffassung bei Hippolyt nicht so beherrschend wie bei Irenäus [20]. Stark beeinflusst von den Apologeten legt er besonderen Nachdruck auf die durch Christus gebrachte Vollendung der Gotteserkenntnis, die schon in Geschichte und Natur, in Gesetz und Propheten teilweise gegeben war: «Als die Wahrheit in der Welt erscheinend, hat er die Wahrheit gelehrt» (In Dan. 4,41).

III. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der innerkirchlichen Erbauungsliteratur.

VON der antignostischen innerkirchlichen Erbauungsliteratur kommen für unsere Frage in Betracht die aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammenden Acta Pauli und die etwa gleichzeitigen Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung.

1. Die Acta Pauli [21] kennen besonders in ihrem Dritten Korintherbrief eine dem Doketismus gegenüber nachdrücklich vertretene Heilsbedeutung der Menschheit Jesu: «Unser Herr Jesus Christus ist aus Maria geboren worden, die aus dem Samen Davids ist, indem sich der himmlische Geist vom Vater zu ihr herniederliess, um einzugehen in diese Welt und alles Fleisch zu befreien durch sein Fleisch, und im Fleische uns von den Toten aufzuerwecken; für die Predigt dessen stellte er sich als Beispiel dar» (3,5-6). «Dann hat der allmächtige Gott, der sein Werk nicht krank haben wollte, seinen Geist in Maria herabgesandt, damit durch dasselbe Fleisch, durch das jener Böse den Tod eingeführt hatte, er als besiegt erwiesen würde. So hat nämlich Jesus in seinem Leibe alles Fleisch gerettet, in seinem Leibe die Gerechtigkeit und das Beispiel aufweisend, dadurch wir befreit sind» (3,12-18). Der Verfasser unterstreicht mit Emphase immer wieder das „in corpore", „in carne", „carnem" gegenüber dem Scheinleib der Gnostiker und begründet das mit dem Hinweis auf die Heilsökonomie: Das Fleisch ist gefallen, deshalb muss gerade das Fleisch durch die Einung mit Gott erhoben werden. Dementsprechend ist es vor allem und fast nur die Menschwerdung, die Annahme des Fleisches, auf die das antignostische Interesse des Verfassers geht. Die Erhebung des Fleisches in die Gemeinschaft des Logos allein, ohne Rücksicht auf den Heilstod, ist ihm schon

der abschliessende Grund des menschlichen Heiles. Sie ist die entscheidende Ursache unserer Auferstehung und Verherrlichung. Der Dritte Korintherbrief der Acta Pauli zeigt also ein vorwiegend physisches Verständnis der Erlösung, in der die Menschheit Jesu nur eine statische und passive Bedeutung hat.

2. Die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung [22] lassen ebenfalls wie ein Sündenbewusstsein so auch eine Heilsbedeutung des Todes Jesu vermissen, ausser in liturgischem Zusammenhang. Der Auferstandene weist mit keinem Worte auf sein Leiden und Sterben und die dadurch erfolgte Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott hin. Wenn er von seinem Tode spricht, so geschieht das nur in Rücksicht auf die Erfüllung der prophetischen Weissagungen; die historische Tatsache der Kreuzigung unter Pontius Pilatus und Archelaus wird nur aus antidoketischem Interesse betont. Doch lässt der Verfasser den Herrn die Feier seines Todes zu dauerndem Gedächtnis einsetzen, ein Zeichen, dass im Kultus das Bild des leidenden und sterbenden Christus eine gewisse Bedeutung gehabt hat. Der Verfasser scheint demnach die paulinische Gedankenwelt wenig verarbeitet und das christliche Heilsgut nicht entscheidend an den Kreuzestod geknüpft zu haben. Die Herabkunft Christi motiviert er in erster Linie mit der Lehrtätigkeit: « Um derentwillen aber, die meine Gebote verderben, bin ich vom Himmel herabgekommen. Ich bin der Logos, ich wurde Fleisch, indem ich mich abmühte und lehrte, damit die Geladenen gerettet und die Verirrten nicht verloren gehen ewiglich » (128,1). Doch ist das von den Christen erwartete Heilsgut der Teilnahme an der göttlichen Unvergänglichkeit und der Auferstehung von den Toten ihnen nicht nur durch die untrügliche Wahrheit der Verheissungen verbürgt, sondern vor allem in der naturhaften

Ausstattung der Erlöserpersönlichkeit. Der Verfasser der Gespräche hat gerade die Menschwerdung des Logos und seine Erscheinung im Fleische als die Erlösungstat betrachtet. Der wahre Gott ist wahrer Mensch geworden, das begründet in der Persönlichkeit Christi die Erlösung: «Und also werde ich vollenden alle Veranstaltungen, der ich bin ungezeugt und ‹doch› gezeugt von Menschen, der ich bin ohne Fleisch, und doch habe ich getragen das Fleisch, denn deswegen bin ich gekommen, damit ihr in eurem Fleisch auferstehen werdet in der zweiten Geburt ‹in› einem Gewande, das nicht verwesen wird» (72,4). Dass das Fleisch, welches der Herr angezogen hat, identisch ist mit dem Fleisch der übrigen Menschen, und dass bei der Geburt, dem Tode und der Auferstehung kein Wesensunterschied gewesen ist, betont der Verfasser eben wegen der Erlösungsbedeutung der Person Christi mit aller Deutlichkeit gegenüber jeglicher doketischen Verflüchtigung: «Und er gab uns darüber zur Antwort und sagte: Ich habe euer Fleisch angezogen, indem ich geboren, getötet, begraben und auferstanden war» (66,9). Das Heil wird also nicht in der Sühneleistung des Todes Christi gesehen, sondern ist entscheidend durch die Menschwerdung bewirkt. Von der Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott ist nicht die Rede, sondern, da als Motiv der Menschwerdung des Logos die Reinigung seiner Lehre von menschlicher Verdrehung eingeführt wird, scheint der Verfasser vor allem auf die Überzeugung Wert zu legen, dass durch das Erscheinen Christi den Menschen die Möglichkeit gegeben ist, nach der wieder klar erkennbaren Lehre des Logos aus eigener Initiative und eigener Kraft Heil und Gerechtigkeit zu erlangen.

Dritter Teil.

DIE FRÜHTHEOLOGISCHE BEHANDLUNG DES PROBLEMS

1. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Clemens von Alexandrien.

DIE innerkirchliche Auseinandersetzung mit der Gnosis hatte jede doketische Verflüchtigung der Menschheit Jesu aus soteriologischen Gründen abgewiesen. Soweit diese Auseinandersetzung sich auf das Traditionsgut der kleinasiatischen Schule stützte, führte sie nicht nur zu einer polemischen, sondern auch zu einer positiven theologischen Würdigung der Menschheit Jesu in einem heilsgeschichtlichen Rahmen. Die genuine Rekapitulationstheorie gab der heiligen Menschheit Jesu dabei auch eine dynamische Bedeutung, die sich in dem gegenüber den Apologeten sehr viel grösseren Verständnis für den Heilstod Jesu zeigte. Nicht immer ist man dabei allerdings der Gefahr entgangen, die Annahme der wahren Menschennatur durch den Logos, die Menschwerdung, schon als das abschliessende soteriologische Faktum zu betrachten. Die apologetische Überwertung des Lehrtums Christi ist auch in der antignostischen Literatur um so stärker zu spüren, je mehr die Heilsfunktion der Menschheit Jesu statisch, d. h. wesentlich an die durch die Menschwerdung begründete persönliche Konstitution Christi, weniger an sein Werk, geknüpft erscheint. Hatte die Abwehr der ausserkirchlichen Gnosis die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu mehr ins theologische Bewusstsein gerufen, so musste das Aufkommen einer innerkirchlichen Gnosis von vornherein die gegenteilige Wirkung erwarten lassen [23].

1. Es war noch zu Lebzeiten des Irenäus, als in Clemens von Alexandrien eine Schultheologie sich zu entfalten begann, die nicht mehr vorwiegend apologetisch und polemisch bestimmt war, sondern in methodischer Durchdringung ein System der kirchlichen Lehre schaffen und dieses mit dem besten

Geistesleben der Zeit in Verbindung bringen wollte. Die häretische Gnosis hatte die Philosophie und die Wissenschaft in der Kirche verdächtig gemacht. Clemens dagegen wertete die Philosophie als die Erzieherin der Griechen auf Christus hin (Str. 1,5 : 23,3) und sah in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes durch die Philosophie das massgebende Vorbild für die kirchliche Erziehung des Einzelnen. Doch sollte nach ihm die Philosophie nicht nur zum Offenbarungsglauben leiten, sondern diesen durchdringen und über ihn hinaus zur Gnosis, zur Einsicht in die göttlichen Dinge führen. Der Glaube bleibt dabei Grundlage und Kriterium der Gnosis (Str. 7,10 : 55,5; 2,4 : 15,5), aber er wird auch durch sie vollendet (Str. 7,10 : 55,2) : man muss demnach von dem Glauben ausgehend und in der Gnade Gottes wachsend, soweit nur immer möglich ist, das Wesen Gottes zu erkennen suchen. Der Gnostiker erst ist der wahre Christ (Str. 7,1 : 1,1). Der Wert der Gnosis ist aber kein rein theoretischer; aus höherer Einsicht folgt ohne weiteres auch höhere Sittlichkeit: « die Werke folgen der Gnosis wie dem Körper der Schatten » (Str. 7,13 : 82,7).

Mag sich auch im Logosbegriff des Clemens das religiös-christliche Element als von Philo und den Apologeten beeinflusst erweisen, so ist es dennoch seine originale Tat, dass er seine ganze theologische Weltanschauung einheitlich und mit grosser Wärme unter diese Logosidee gestellt hat. Der Logos ist Offenbarungsmittler, Quell aller Vernunft und Sittlichkeit, das « menschenfreundliche Organ Gottes » (Protr. 1,6,2). « Indem der Logos, in allem ein Menschenfreund, in allmählichem Fortschreiten zum Heile uns in vollendeter Weise zu erziehen sucht, wendet er eine gar schöne Ökonomie an : zuerst ist er Mahner, dann Erzieher, endlich Lehrer » (Paed. 1,1 : 3,3). Über die Menschwerdung sagt Clemens : « Dieses ist das neue Lied – die jetzt unter uns aufleuchtende Erscheinung des im Anfang

seienden und noch zuvor seienden Logos. Erschienen ist er jüngst, der zuvor seiende Heiland, der im Seienden Seiende, weil der Logos, der bei Gott war, als Lehrer erschienen ist, er, von dem alles erschaffen worden ist. Der Logos, der auch das Leben im Anfange mit dem Schaffen gewährt hat als Schöpfer, hat das Gutleben gelehrt, erscheinend als Lehrer, damit er zu ewigem Leben als Gott uns hinführe. Dieser hat sich jedoch nicht erst jetzt über uns erbarmt ob unseres Irregehens, sondern schon früher von Anfang an; jetzt aber hat er die fast zu Grunde Gerichteten durch seine Erscheinung gerettet» (Protr. 1,7,3). Während einerseits der Logos schon vor der Menschwerdung Erlöser heisst, wird andererseits auch der erschienene Logos-Christus durchweg und mit Emphase διδάσκαλος genannt, weil er die wahre Gotteserkenntnis offenbart, und παιδαγωγός, weil er zu wahrer Sittlichkeit erzieht. Das menschliche Erscheinen Christi ist vorzugsweise deshalb heilswichtig, weil dadurch zur wahren Lehre des Logos ein sichtbares Beispiel trat.

2. Dass die Annahme einer Menschennatur an sich schon Heilsbedeutung für das ganze Menschengeschlecht habe, das spricht Clemens nicht aus. Die Voraussetzungen einer solchen Lehre fehlen sogar; denn an der Menschheit Jesu hatte Clemens nur ein Interesse aus Polemik gegen die Gnosis; sonst aber ist seine Meinung über die Leiblichkeit Christi selbst nicht frei vom Scheine des Doketismus [24]. Neben der überaus grossen Bedeutung, die Clemens der Erziehung und Lehre als den eigentlichen Geschenken des erschienenen Logos beimisst, wirkt es wie das blosse Vorbringen überlieferter Gedanken, wenn er, übrigens selten genug, vom Blute Christi spricht [25]. Ein positives Verständnis für die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu geht Clemens völlig ab. Unter dem bestimmenden Einfluss platonischer Geistigkeit richtet sich sein Blick einzig

auf den Logos. Sein Christentum, so wie es in den Hauptwerken [26] erscheint, ist ausschliesslich Logos-Christentum, seine Erlösungsidee griechisch gefasste Erziehungsidee. Das hängt wesentlich damit zusammen, dass Clemens glaubt, eine Erbsünde sei nur auf gnostischem Boden möglich; er kennt nur ein Erbverderben der Menschheit [27]. Unter seinem Einfluss vornehmlich hat in der griechischen Kirche immer mehr die Anschauung Raum gewonnen und sich befestigt, dass die Sünde nicht so sehr Schuld (reatus) als vielmehr Krankheit und Schwachheit sei, die zu heilen und durch Erziehung zu überwinden ist [28].

II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Origenes und den Origenisten.

ERST durch den Einfluss, den er auf Origenes ausgeübt hat, ist Clemens für die Dogmengeschichte so recht wirksam geworden. Doch war Origenes der bei weitem umfassendere Geist, der den unzulänglich hinterlassenen Versuch des Clemens zu einer wissenschaftlichen Theologie erst zur Ausführung brachte. Während aber Clemens ausser dem philosophischen keinen starken Einfluss empfangen hat, zeigt sich bei Origenes, so sehr er einzig Mann der Tradition und Kirche sein will, neben der philosophischen Anregung – er hörte Ammonius Sakkas, den Begründer des Neuplatonismus –, auch eine Vertrautheit mit den Gedankengängen gnostischer Systeme, die gerade für die Erlösungslehre nicht immer eine unabhängige geblieben ist [29].

1. Die Lehre von der Erlösung ist bei Origenes nur aus dem Ganzen seines Systems zu erfassen. Die göttliche *μονάς* oder *ἑνάς, ὁ τῶν ὅλων θεός* muss sich als der Vollkommene, der ganz Güte ist, mitteilen; von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit

zeugt er den Logos-Sohn. Dieser hat eine gewisse Homousie mit dem Vater, aber nur als Gott zweiten Ranges: *ὁ δεύτερος θεός* (C. Cels. 5,39). Diese inferioristische Logoslehre erklärt sich vor allem aus ihrer kosmologischen Bedeutung. Der Logos des Origenes steht wie der *νοῦς* und *δεύτερος θεός* der Neuplatoniker nicht jenseits, sondern schon innerhalb der von Gott ausgehenden Weltentwicklungsreihe vom Einen zum Vielen. Der Logos ist «omnium creaturarum et dei medium i.e. mediator» (De princ. 2,6,1). Das erhabenste der durch den Sohn zeitlos geschaffenen Wesen ist der heilige Geist. Wie der Sohn geringer ist als der Vater, so ist der heilige Geist geringer als der Sohn, durch den Sohn vom Vater erschaffen (De princ. 1,3,5); nur weil unmittelbar aus Gott gezeugt, kann der Logos (und auch der Geist) mit Gott von allen übrigen *γεννητά* unterschieden werden, muss aber anderseits mit ihnen dem *ἀγέννητος θεός* so gegenübergestellt werden, dass nicht einmal Christus angebetet werden darf, sondern nur der Gott und Vater aller Dinge (De oratione 15,1). In der Wiedergabe der kirchlichen Lehrverkündigung kann Origenes allerdings auch Vater, Sohn und Geist zur *προσκυνητὴ τριάς* (In Joannem 6,33) zusammenschliessen. Die nächste Stufe in der Entwicklung von der göttlichen Einheit zur Vielheit nimmt eine begrenzte Zahl anderer durch den Sohn von Ewigkeit her zeitlos kausierter «rationabiles creaturae» (De princ. 2,9,1) ein, die aber als Geschöpfe «convertibiles et mutabiles» (De princ. 2,9,2) sind. Diese Geisterwesen, alle in gleicher Vollkommenheit erschaffen, konnten sich wegen ihrer Freiheit – hier liegt der grosse Unterschied gegenüber den gnostischen Systemen, die nur eine notwendige Entwicklung kannten – verschieden entwickeln, sogar fallen. Je nach ihrem freien Willen sind denn auch alle Geister, mit einziger Ausnahme der Seele Christi, mehr oder weniger vom Guten abgewichen. Das veranlasste

die Schöpfung der sinnlichen Welt, die mit ihren himmlischen, irdischen und unterirdischen Regionen ein Läuterungsort ist für die von Gott verstossenen und in verschiedenartige materielle Leiber verbannten Geister. Zwischen den weniger gefallenen Geistern, den Engeln, und den am tiefsten gefallenen, den Dämonen, stehen die Menschenseelen. Auch diese sind gefallene übersinnliche Geister, die zur Strafe in eine, ihrer präexistenten Schuld entsprechende, von einer animalischen Seele belebte Leiblichkeit eingeschlossen sind. Der Mensch muss kämpfen gegen das ihm von früher her anhaftende Böse und soll sich durch Unterdrückung der bösen Triebe und Leidenschaften Gottähnlichkeit erringen. Dabei helfen ihm die Engel, wie die Dämonen ihn bedrängen. Auf sich allein gestellt, würde er unterliegen. Gottes Ratschluss ist es aber, dass nicht nur die Menschenseelen, sondern auch die gesamte gefallene geistige Kreatur erlöst und zu Gott zurückgeführt werde. Diese Erlösung nun bringt der göttliche Logos, nachdem er schon in den (nicht so stark wie bei Clemens betonten) Vorstufen des Gesetzes und der Philosophie unsichtbar die Erziehung des Menschengeschlechtes geleitet hatte, durch seine *ἐνανθρώπησις* (C. Cels. 3,14; *ἐνανθρωπεῖν* öfter). Er verbindet sich mit einer stets rein und unbefleckt gebliebenen Menschenseele, und nimmt mittels dieser Seele einen Leib an: «hac substantia animae inter deum carnemque mediante» (De princ. 2,6,3). Durch seine Menschwerdung wird der Logos *θεάνθρωπος* (In Ez. hom. 3,3). Der Erschienene hat in Wort und Werk die Wahrheit gelehrt, und die seligmachende Heilslehre wurde von Gott durch Wunder bestätigt. So hat «in ihm die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen, damit die menschliche durch enge Verbindung mit der Gottheit selbst göttlich werde, nicht bloss in Jesus allein, sondern auch zugleich in allen denjenigen,

welche mit dem Glauben ein neues Leben beginnen, wie es die Lehre Jesu verlangt, ein Leben, das alle zur Freundschaft Gottes und zur Vereinigung mit ihm führt, die nach den Geboten Jesu wandeln» (C. Cels. 3,28). Es bedeutet einen Unterschied zu den gnostischen Systemen und einen Fortschritt gegenüber den Apologeten, wenn Origenes so sehr neben dem Offenbarungselement das Erzieherische, das *κατορθοῦν*, an der Wirksamkeit Christi betont. Gerade die machtvolle moralische Einwirkung auf die Seele ist es, durch die die vorweltlich gefallenen Seelen wieder auf den Rückweg zu Gott geführt werden. Origenes hebt gern hervor, dass auch die übrigen geistigen Wesen, nicht nur die Menschen auf die gleiche Weise durch Christus zu Gott zurückgeführt werden. Das erzieherische Erlösungswerk vollendet sich in der Apokatastasis, der aber neue Welten, neuer Fall und neue Erlösung in endlosem Wechsel folgen können. Für Origenes ist die Erlösung des Menschengeschlechtes nur ein Ausschnitt aus einem grossen kosmologischen Drama, in dem der göttliche Logos unter Voraussetzung der Freiheit der geistigen Wesen der entscheidend Handelnde ist.

Die Menschwerdung des Logos ist für Origenes nicht ein wesenhaftes und dauerndes Eingehen des Logos in die Gemeinschaft der gefallenen Menschheit. Zwar «belehrt der Glaube, dass die Herablassung der Kraft ‹Gottes› zur menschlichen Natur und Schwachheit, dass ihre Annahme eines menschlichen Leibes und einer menschlichen Seele ebensosehr zum Heile dienen wie jene Werke, in denen die Gottheit deutlicher und sichtbarer zutage tritt» (C. Cels. 3,28). Aber die in Jesus ihren Anfang nehmende Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen geht auf die anderen Menschen nicht in einem ontischen Prozess über, sondern durch den erzieherischen Effekt eines Lebens nach den Geboten Jesu (C. Cels. 3,28; zitiert

S. 76). Die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur ist auch keine dauernde; durch Auferstehung und Himmelfahrt führt der Logos seinen Leib und seine Seele so zur Vergottung (C. Cels. 3,41), dass der Logos «nunc homo esse cessavit» (In Luc. hom. 29). Die nach dem Tode des Menschen im Paradies sich fortsetzende, in einem neuen pneumatischen Leibe sich vollziehende sittliche Läuterung des Menschen bis zur Vollendung des ursprünglichen Zustandes hat infolgedessen nichts zu tun mit der kirchlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die auf der Verbindung mit dem auferstandenen Gottmenschen Christus beruht. Die Menschheit Jesu hat im System des Origenes nur eine vorübergehende Bedeutung; sie sollte vor allem den Unsichtbaren sichtbar machen, um seiner inneren Erziehung Nachdruck zu geben: « Er, der im Anfang bei Gott war, ist aus Liebe zu denen Fleisch geworden, die mit dem Fleisch verbunden und Fleisch geworden sind, um von diesen erkannt und gefunden zu werden, die ihn nicht zu schauen vermochten, insofern er der Logos und bei Gott und Gott selber war. Und menschlich redend und sich als Fleisch bezeugend, ruft er die zu sich, die Fleisch sind, um sie zuerst dem Logos, welcher Fleisch geworden, gleichförmig zu machen, und sie dann zu solcher Höhe zu erheben, dass sie ihn schauen als das, was er war, ehe er Fleisch geworden, sodass sie Segen empfangen und aus dem Stande, welcher dem Fleisch entspricht, zu einem höheren sich erschwingen, indem sie dann sprechen können: ‹Wenn wir auch Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn doch nicht mehr so›.» (C. Cels. 6,68). Christus ist bei Origenes nicht als Mensch der notwendige und deshalb ewige hohepriesterliche Mittler zwischen Gott und den Menschen, sein Mittlertum kommt dem Logos zu, der zwischen dem Ungeschaffenen und den geschaffenen Wesen vermittelt (C. Cels. 3,34; De or. 10,2).

Zumal die Geförderten, die Gnostiker, bedürfen des Sohnes Gottes nicht mehr als des Arztes, des Hirten und des Erlösers, sondern nur noch als des Lehrers (In Joannem 1,20). Im Tiefsten fehlt diesem System das Gefühl der Schuld und der Ehrfurcht vor der unendlichen Heiligkeit und Majestät Gottes [30].

2. In dem System der Erlösung nach Origenes gibt es keine Erbsünde, weder eine solidarische Schuld noch eine solidarische Verderbtheit der Menschen. Die Sünde ist für jede Seele individuelle, differenzierte, vorweltliche Schuld. Ihre Heraufläuterung zu dem ursprünglichen Zustand, keineswegs aber zu einer höheren Vollendung, erfolgt auf Grund der vom menschgewordenen Logos gebrachten Heilslehre und seiner erzieherischen Einwirkung. Noch weniger als das System des Origenes eine grundsätzliche Überwindung der menschlichen Verderbtheit durch die Annahme der menschlichen Natur von seiten des Logos kennt, kann in ihm Raum sein für die Vorstellung einer im Kreuzestod durch Christus vollzogenen solidarischen Versöhnung der Menschheit mit Gott.

Und doch hat Origenes den Heilswert des Todes Christi mit einer Ausführlichkeit behandelt wie kein Theologe vor ihm. Als Exeget konnte er nicht daran vorübergehen. Aber er musste sich damit begnügen, die diesbezüglichen Ausführungen nur lose und anhangsweise seinem System zu verbinden, unter Verzicht auf innere Begründungen, sich auf «gewisse verborgene Gründe» (In Joannem 6,53) berufend. Er spricht immer wieder davon, dass Christus für uns gestorben ist, und stellt diesen Tod eindeutig genug als Opfer dar. Dabei sieht Origenes den Menschgewordenen ganz undoketisch und nimmt seine Leiden durchaus real, aber doch nur, weil er die Verbindung des Logos mit der Menschennatur, insofern diese leidensfähig ist, auch als bloss moralische betrachten konnte [31]. Er

weist z. B. darauf hin, dass die Propheten « den, der menschliche Leiden erduldet hat, ausdrücklich als Menschen bezeichnet haben. Und Jesus, der wohl wusste, dass es ein Mensch sein musste, was sterben sollte, spricht zu seinen Feinden: ‹Nun aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, welche ich von Gott gehört habe› (Jo 8, 40). Und wenn in diesem Menschen, als welchem er sich zu erkennen gab, etwas Göttliches war, nämlich der eingeborene Sohn Gottes..., so hat man von diesem ganz anders zu denken und zu reden, als von dem Menschen, der sich in Jesus erkennen liess » (C. Cels. 7, 16).

Dieser Mensch Jesus ist nun dem Tode überliefert worden und hat sein kostbares Blut den Dämonen gegeben, die danach begierig waren (In Rom. 3, 7). Es bedeutet eigentlich keine Steigerung dieses ungeheuerlichen Gedankens, wenn Origenes sagt, der Herr habe den Dämonen sogar seine Seele übergeben. Denn es kann sich dabei nur um die animalische Leibseele handeln [32]. Origenes schliesst nämlich den Geist ausdrücklich und bestimmt von der Übergabe an den Teufel aus: « Unser Herr ging so weit, dass er seine Seele hingab für den Loskauf vieler. Aber wem hat er seine Seele gegeben? Nicht Gott. Dann also dem Bösen? Dieser in der Tat hielt uns unter seiner Gewalt, bis dass, als Lösegeld für unsere Befreiung, ihm die Seele Jesu Christi gegeben wurde... Nicht also mit vergänglichem Gold und Silber sind wir erkauft worden, sondern durch das kostbare Blut Jesu Christi. Es ist die Seele Christi, die zu unserem Lösegeld gegeben wurde und nicht sein Geist. Denn zuvor schon hatte er ihn seinem Vater zurückgegeben, indem er sprach: ‹Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist›, auch seinen Leib nicht, wir sehen nichts dergleichen in der Schrift » (In Matth. 16, 8). So sehr die Ausführungen des Origenes manchmal nach einem wirklichen

Handel klingen [33], im Grunde kommt es ihm doch nicht darauf an zu zeigen, dass Christus uns durch seinen Tod vom Teufel losgehandelt habe; vielmehr will er dartun, dass Christus durch seinen Tod die Macht des Teufels gebunden hat. Der Teufel hatte Jesus dem Tode überliefert, aus Furcht, das Menschengeschlecht werde ihm durch seine Lehre entrissen, ohne vorauszusehen, dass es ihm viel mehr durch seinen Tod als durch seine Lehre und Wunder entrissen werde (In Matth. com. ser. 75). Origenes bemüht sich denn auch, die Heilswirkung des Todes Christi anders als aus einem Geschäft mit dem Teufel zu erklären. Durch den Tod Christi sind die Gewalten, die das Menschengeschlecht auf dem vom Logos inaugurierten Rückweg zu Gott bekämpfen, mit Schwachheit geschlagen worden (In Joannem 1,32). Origenes verweist zur Erklärung dieser Wirkung gerne auf den freiwilligen Tod antiker Heroen für das Volk: «Jesus Christus hat freiwillig für das Menschengeschlecht diesen Tod erlitten, jenen gleich, die für ihr Vaterland gestorben sind, um es von drückenden Seuchen oder von Misswachs oder von Stürmen, die die Schifffahrt bedrohen, zu befreien. Es scheint nämlich in der Natur der Dinge, nach gewissen verborgenen Gründen, die nicht für jedermann verständlich sind, begründet zu sein, dass der freiwillige Tod eines gerechten Mannes für das allgemeine Beste die Macht und Gewalt der bösen Geister bricht» (C. Cels. 1,31). Das Todesleiden Christi wird bei Origenes von dem Tod der Heroen nicht qualitativ, sondern quantitativ unterschieden; denn niemand als Jesus konnte durch seinen Tod der ganzen Welt eine Reinigung verschaffen, ohne die die Welt verloren gegangen wäre: «Jesus allein ist fähig gewesen, sich mit der Bürde der Sünde aller zu beladen, und sie durch seine grosse Kraft auf das Kreuz zu tragen, und das ohne den Gott, der in ihm war» (In Joannem 28,19). Hier ist zwar der Gedanke

der Solidarität, des Eintretens des Einen für die vielen sehr betont, doch nicht eigentlich in Bezug auf eine Versöhnung mit Gott, sondern vielmehr in Bezug auf die Unschädlichmachung der Dämonen. Zudem erscheint Christus dabei nicht als das Menschheitshaupt, dessen Wirksamkeit vom schöpferischen Logos her unendlich wird. Der Heilstod ist in dieser Betrachtungsweise so sehr einzig von der Menschheit her gewertet, dass dieser mit dem übrigen Heilswirken des Logos nur in losester Verbindung stehen und nicht mehr das eigentlich Entscheidende einer unendlichen Erlösung sein kann.

3. Lässt man das religionsphilosophische Heilssystem des Origenes unberücksichtigt, und auch die wenig geglückte Bemühung, dem Heilstod Christi als Abweisung der Dämonen dennoch einen Platz darin zu geben, so findet man allerdings bei Origenes genug exegetische Ausführungen, die die biblischen und insbesondere paulinischen Gedanken so reproduzieren, dass zum mindesten für die simpliciores der biblische Sinn erhalten blieb [34]. Man findet solche Stellen besonders in den Erklärungen zum fünften Kapitel des Römerbriefes [35]. Dort merkt man nur wenig von seiner Lehre über den vorweltlichen Fall der Menschenseelen. Mit Paulus führt Origenes den Tod auf die Sünde des Einen Menschen Adam zurück und dementsprechend die Rechtfertigung des neuen Lebens auf den Einen Menschen Christus Jesus. In solchen biblischen Zusammenhängen ist der Tod Christi für Origenes Gehorsamstat und Opfer: «Christus ist das geschlachtete Lamm, welches geworden ist, nach unerforschlichen Gründen die Reinigung der ganzen Welt, für die er, wegen der Liebe des Vaters zu den Menschen, den Tod hat erleiden wollen» (In Joannem 6,53). «Der dieses Lamm zum Opfer führte, war der Gott in dem Menschen Jesus, der grosse Hohepriester» (In Joannem 6,53). «Als wir Feinde waren, sind wir mit Gott durch den

Tod seines Sohnes versöhnt worden. Welche Schande, in die Feindschaft zurückzufallen, nach einer solchen Versöhnung, da die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen behoben worden ist, nicht durch das Wort des Sünders, sondern durch das Blut des Fürsprechers» (In Rom. 4,12).

Es ist nicht möglich, die biblisch beeinflussten Äusserungen mit den übrigen Ansichten des Origenes zu harmonisieren, durch die allein er wichtig geworden ist für die Dogmengeschichte und besonders für die Herausbildung der Mentalität der östlichen Kirche. Soweit man überhaupt zusammenfassen kann, lässt sich sagen, dass die soteriologische Bedeutung der Menschheit Jesu nur insofern gewahrt ist, als Origenes in Übereinstimmung mit der allgemeinen kirchlichen Auffassung seiner Zeit in Christus einen ganzen wahren Menschen, nach Leib, Seele und Geist gesehen hat. Der Gedanke einer solidarischen Stellvertretung aller sündigen Menschen durch den Einen Menschen Jesus Christus ist bei Origenes ohne tiefere Begründung geblieben, weil die Sünde der Menschen nicht als allgemeine adamitische, sondern als individuelle vorweltliche Schuld, und Christus zwar als der reinste Mensch, aber doch nicht als Haupt und Prinzip einer neuen Menschheit erscheint. Dadurch gelingt es Origenes nicht, den Heilstod Christi organisch seinem System einzugliedern, so sehr er ihn auf Veranlassung der Schrift zu würdigen sucht. Denn in diesem System, mit wie persönlicher Wärme auch Origenes alle Erlösung an Person, Werk und Erscheinung Christi knüpft, hat allein das Gottheitliche, der Logos Gottes, die wesentliche und dauernde Rolle zu erfüllen.

4. Bald sahen sich kirchliche Kreise veranlasst, die von der Glaubensregel abweichenden Lehrmeinungen des Origenes zurückzuweisen. Dennoch blieb sein Einfluss auf die philosophisch-spekulative Theologie des dritten und vierten Jahr-

hunderts sehr gross und vielseitig. Da seine emanantistische Grundidee vom zeitlos kausierten Ausgang einer immateriellen Welt aus Gott vor dem kirchlichen Glaubensbewusstsein unmöglich war, musste notwendig auch der Logosbegriff des Origenes modifiziert werden; d. h. der Logos musste eindeutig entweder auf die Seite der zeitlichen Geschöpfe oder auf die Seite des ewigen Gottes gestellt werden. Die origenistische Linke sah in ersterem Sinne den Logos als eine zeitliche, dafür aber selbständige Hypostase an, kam also zu einer mehr inferioristischen Deutung des trinitarischen Problems. Der Logos ist (wie bei den Neuplatonikern) nur ein Gott zweiten Ranges. Die origenistische Rechte hielt an der Ewigkeit auch des Logos fest, betonte dafür aber weniger die Selbständigkeit seiner Hypostase, deutete also die Trias mehr mit Rücksicht auf die Einheit Gottes [36]. Das Problem der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, und damit die Auffassung von der Erlösung, war wegen des verschiedenen Verständnisses des Göttlichen in Christus bei den beiden Richtungen ganz und gar verschieden. Sowohl dass sie die Einheit zu wahren suchten, als auch dass sie das Problem nur vom Logos her aufrollen konnten, erweist aber die Vertreter beider Richtungen als Schüler des Origenes. Von ihm hatten sie die im Grunde neuplatonische Tendenz, das Einheitliche und Geistige unter allen Umständen höher zu werten als das Zusammengesetzte und Konkrete.

a) Die origenistische Rechte hat in Gregorius Thaumaturgus [37], dem Apostel Kappadokiens, einen bedeutenden Vertreter. Basilius (Ep. 210, 5) musste ihn gegen den Vorwurf des Sabellianismus in Schutz nehmen. Gregor scheint also im Interesse der Einheit in der Trias die Ewigkeit des Logos zuweilen mit mehr Nachdruck als seine hypostatische Selbständigkeit betont zu haben [38]. Das grosse Interesse Gregors an der Einheit

Gottes zeigt sich auffallend in seiner Schrift an Theopompus über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes [39]. In ihr wird eine Unterscheidung zwischen Gott Vater und Gott Sohn überhaupt nicht vorgenommen; erst am Schluss wird Jesus genannt, aber auch da ist sein Leiden ohne jede Rücksicht auf die menschliche Natur genommen, die dem Verfasser ganz in der göttlichen aufgegangen zu sein scheint: « Deshalb kam Jesus, welcher ist der König über alles, um die argen Leiden der Menschheit zu heilen, als der Vollkommene und Segensreiche, und zwar blieb er so, wie er ist, und die Leiden wurden durch seine Leidensunfähigkeit zerstreut, wie durch das Licht die Finsternis zerstreut wird » (32).

b) Für die origenistische Linke ist in dieser Zeit kennzeichnend Dionysius von Alexandrien, der auf Veranlassung des gleichnamigen Papstes seine subordinatianische Trinitätslehre korrigieren musste. Die Traditionen dieser Richtung mündeten später in den Arianismus. Eusebius von Cäsarea empfand aber noch in nicänischer Zeit seinen Origenismus als durchaus kirchliche Christologie und Soteriologie [40].

c) Die Tendenz der origenistischen Christologie nach Einheit vom Logos her, zeigt sich übrigens sehr deutlich da, wo sie auf einen ausgesprochenen Gegensatz trifft. Was immer für Traditionen die Anschauungen des Paul von Samosata [41] beeinflusst haben mögen, schon die Tatsache, dass die beiden bekanntesten Origenisten dieser Zeit, Dionysius von Alexandrien und Gregorius Thaumaturgus, an dem Vorgehen gegen ihn beteiligt waren, zeigt, dass man sich gegen jemanden wenden zu sollen geglaubt hat, der mehr oder weniger bewusst „der neuplatonischen Flut, der Origenes die Bahn gebrochen, durch die sie, die alten Traditionen überschwemmend, in die Kirche eindrang, sich entgegengestemmt" [42] hat. Paul von Samosata hatte Jesus als einen blossen, aus der Jungfrau Maria

geborenen Menschen angesehen, in dem der unpersönliche Logos oder die Weisheit Gottes wie in einem Tempel gewohnt habe, nachdem er zuvor schon in geringerem Masse in Moses und den Propheten tätig gewesen. Paul ging aus von der konkreten Erscheinung des *ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ* [43]. Dass Paul die Verbindung nicht im Sinne einer wirklichen Einheit verstand, zeigt sich deutlich aus der Polemik seines Gegners auf der Synode zu Antiochien vom Jahre 268, des Presbyters Malchion, sowie aus dem Synodalschreiben. Man will in Christus eine *ἕνωσις οὐσιώδης* des Logos und des Menschen gewahrt wissen [44]. Die dürftigen Fragmente dieses Streites lassen übrigens nicht den soteriologischen Rahmen der christologischen Aussagen erkennen. Weil das konkrete Interesse des Pauls an der Menschheit Jesu zu einem Psilanthropismus ausartete, war seine Theologie alles andere als geeignet, den kirchlichen Origenismus zu einer positiven Würdigung der Menschheit Christi zu befruchten.

III. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Methodius von Olympus.

AUCH der bedeutendste Gegner des Origenes, Methodius, von Olympus (bzw. Philippi), zeigt sich im Ganzen seiner geistigen Haltung, trotz aller Gegnerschaft im Einzelnen, ebenso wie Origenes der griechischen Mentalität verhaftet. Doch beweist er in der Übernahme von Gedanken aus der kleinasiatischen Rekapitulationstheorie eines Irenäus und Hippolytus zunächst ein sehr viel grösseres Verständnis für die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu [45].

1. Methodius lehnt die origenistische Präexistenz der Seelen und den vorweltlichen Fall ab (De res. 1,55,4) und betrachtet daher die Erlösung unter Voraussetzung der für die Mensch-

heit folgenschweren Sünde Adams. «Der Logos nahm den Menschen zu sich auf, weil er in der Tat durch sich selbst das Urteil des Verderbens aufheben und die Schlange niederwerfen wollte. Und es passte sich auch, dass der Teufel nicht durch einen anderen zu Fall kommen sollte, sondern gerade durch den, der das Opfer seiner Täuschung und Teufelsherrschaft und der Gegenstand seiner Grosssprechereien geworden war; und es war unmöglich, dass Sünde und Gericht anders weggenommen würden als dadurch, dass eben jener Mensch, auf den das Wort: ‹Erde bist du und zu Erde sollst du werden!› sich bezog, von neuem erstehe und löse den Bann, der um seinetwillen auf alle übergegriffen hatte. So musste gelten: ‹Wie in Adam› zuvor ‹alle starben, so sollen denn nunmehr in Christus›, der den Adam an sich nahm, ‹alle erweckt werden zum Leben›.» (Symp. 3, 6, 65). Die Beziehung zwischen Adam und Christus ist hier so eng aufgefasst, dass Methodius den ersten Menschen Adam und Christus zu identifizieren scheint. Der Apostel habe in Adam nicht nur Bild und Gleichnis gesehen, sondern Christus genau das nämliche werden lassen, was Adam war: «Es war doch passend, dass Gottes Erstgeburt und erster Schössling, sein Eingeborener, seine Weisheit, mit dem erstgeschaffenen Menschen, dem Ersten und Erstgeborenen unter den Menschen, sich vermischte und also Mensch wurde» (Symp. 3, 4, 60). Gemeint ist damit vielleicht nur, „dass die in Adam vorhandene, allen gemeinsame Menschheit dem Logos geeint werden sollte" [46]. Doch klingt es so, als wäre Christus hier Menschheitshaupt, nicht, weil der Logos sich mit einer adamitischen Menschennatur vereinigt hat, sondern weil er gerade die individuelle Menschennatur Adams wieder angenommen habe. Diese Verbindung könnte dann lediglich eine des Logos mit dem Leibe Adams sein, nicht mit dessen sündiger Seele.

2. In der Vorstellung des Methodius ist eine dynamische Heilsmittlerschaft der Menschheit Jesu, wie sie sich bei Irenäus insofern zeigt, als die Ungehorsamssünde [47] durch die Gehorsamstat des neuen Adam als Menschheitshaupt übernommen wird, nur sehr leise angeklungen: «Als der Mensch die Disharmonie, d. h. die Übertretung und die Sünde in sich aufnahm, da wurde er disharmonisch und wüst; als er aber die Harmonie und Gerechtigkeit in sich aufnahm, da wurde er zum harmonischen und herrlichen Instrument, mit welchem der Herr, der verkörperte Sieg der Ewigkeit über den Tod, in seligen Tönen die Auferstehung des Fleisches verkündete; nicht nochmals liess er es zum Opfer der Vergänglichkeit werden» (Symp. 3,7,69). Der Tod Christi als positive Gehorsamsleistung des neuen Menschenhauptes hat hier nicht mehr die Bedeutung wie bei Irenäus. Wichtiger als die Überwindung von Sünde und Tod am Kreuz (Fragm. geg. Porph. 1,3) ist ihm, dass der Logos «diesen viel leidenden Leib annahm, auf dass... das Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit verwandelt würde» (De res. 3,23,4). Das Dynamische ist aus der Rekapitulation geschwunden; das Menschheitliche tritt bei Methodius so sehr hinter dem Gottheitlichen zurück, dass er auch im Tode Christi keine mittlerische Tat, sondern nur ein von Gott her an der Menschheit physisch sich Vollziehendes sehen kann: «Du hast gesandt dein uns zur Wahrheit unterweisendes Wort vom Himmel, welches, leidenslos seiend, diesen viel leidenden Leib durch deinen Willen annahm, auf dass durch Leiden das Leidenslose, wegen des Leidenskampfes den Leiden ein Leiden geworden, von den Leiden befreie und, durch den Tod des Todlosen ein Tod dem Tode erfunden, den Tod auslösche, dass das Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit [48] wegen deiner Barmherzigkeit verwandelt werde» (De res. 3, 33, 4).

Schluss.

DIE ERSTE THEOLOGISCHE DARSTELLUNG DES PROBLEMS

1. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu und die Eigenart des griechischen Geistes.

BIS zum Ausgang des dritten Jahrhunderts ist die Erkenntnis der soteriologischen Funktion der heiligen Menschheit Jesu nicht bewusst theologisch gefördert worden. Irenäus ist in seiner Theologie der Zeuge einer heilsgeschichtlich orientierten Tradition, aber in seiner Spekulation über Christus und seine Erlösung noch ohne die Bewusstheit der Theologen des vierten Jahrhunderts. Die Erlösungslehren der Alexandriner sind zwar nicht mehr unreflektiert, sie wollen schon Theologie sein. Aber Clemens ist der Menschheit, Origenes auch der Gottheit Christi nicht im kirchlichen Sinne gerecht geworden. Für die Erlösungslehre, insofern sie kirchlich ist und auch der soteriologischen Funktion der Menschheit Jesu gerecht wird, sind die vortheologischen, unreflektierten, traditionellen Aussagen der beiden Alexandriner von positiverer Bedeutung geworden als die philosophisch-theologischen Erlösungsspekulationen, die auf die Entwicklung einen unheilvoll negativen Einfluss ausüben sollten.

1. Fasst man den Ertrag der ersten drei Jahrhunderte für die Erkenntnis der Heilsfunktion der Menschheit Jesu zusammen, so ergibt sich, dass er nur insofern ein positives Ergebnis gehabt hat, als die volle und wahre scheinfreie Menschennatur Jesu gegen allen Doketismus erfolgreich verteidigt worden war. Das gilt uneingeschränkt bezüglich der wahren menschlichen Leiblichkeit Christi, und wenn bezüglich der menschlichen Seele das theologische Bewusstsein nicht so ausgesprochen war, so liess die Autorität des Origenes zunächst keinen Zweifel mehr daran aufkommen. Sowohl die durch Schrift und Tradition nahegelegte und immer irgendwie, zum mindesten im Kult, berücksichtigte Verknüpfung des Heiles mit

dem Tode Christi, als auch die das Heil vorzüglich auf die Menschwerdung gründenden Auffassungen, konnten der wahren Menschheit Jesu als Prämissen nicht entraten. Was die letzteren Auffassungen angeht, so bedeuten sie eine Verkürzung der in der kleinasiatischen Rekapitulationstheorie verarbeiteten Ideen von Christus als dem Anfänger einer neuen Menschheit. Die positive dynamische Bedeutung der Menschheit Jesu für das stellvertretende solidarische Handeln des neuen Menschheitshauptes tritt – man vergegenwärtige sich die Linie Irenäus, Hippolytus, Methodius – immer mehr zuzück vor dem statischen, vorwiegend passiven Moment, dass die ganze Menschheit und der ganze Mensch dadurch gerettet sind, dass eine menschliche Natur vom Logos angenommen wurde. Diese Auffassung der Erlösung hat nicht nur Wert zu legen auf die wahre Menschheit Jesu, sondern auch auf die Feststellung, dass die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi keine bloss moralische und schetische, vielmehr eine irgendwie wesenhafte sein muss. So unsicher auch die Formeln hierfür waren und es auch noch lange blieben, so war doch in der Zurückweisung Pauls von Samosata ein erster und vorläufiger Schritt für die Einheit der Christusperson getan.

Die Menschheit Jesu stand aber nirgendwo im Vordergrund des christologischen und soteriologischen Interesses, sondern einzig der Logos. Von ihm aus sah man die Erlösung. Wurde das Heilsgut intellektualistisch-moralisch gefasst, so war die Menschheit Jesu nur Transparent, Anschauungsmittel der vom Logos gebrachten reinen Gotteserkenntnis und Vorbild des Lebens nach seinen Sittenlehren, – mehr oder weniger als Erleichterung für die Selbsterlösung. Wurde das Heilsgut als ontische Überwindung des Leidentlichen und des Todesverhängnisses durch den Logos aufgefasst, so war die Menschheit

Jesu Paradigma, Keimzelle und Durchgangsstelle für die Erlösung, von der die neue Menschheit prinzipiell erfasst wurde. Insofern aber der Tod Christi als die entscheidende Heilstat betrachtet wurde, konnte auch die Menschheit Jesu positiver gewertet werden, als das aktive Instrument für das sühnende Leiden des Menschgewordenen. Aber auch hier denkt man, wenn nicht einfach biblische Aussagen reproduziert werden, oft in einer so ausschliesslichen Weise an den Logos, dass man die Leiden Christi nur als die Leiden des Leidenslosen behandelt. Von der Solidarität des im Tode seine höchste Gehorsamstat vollziehenden Mittlers, des Menschen Christus Jesus, mit der ganzen Menschheit, ist immer weniger die Rede.

2. Die Art und Weise, wie die verschiedenen christlichen Generationen die Christusgestalt gesehen haben, ist nicht immer die gleiche gewesen. Die eine sah mehr das Gottheitliche, die andere mehr das Menschheitliche. Das Ganze seiner Gestalt ist nur von einer idealen Mitte des Blickes her zu erfassen, und es war ein mühsamer Weg, bis die Mitte gefunden war. Wir haben diesen Weg verfolgt, von den feinen Nuancen paulinischer und johanneischer Auffassung bis zu den Ansätzen heterodoxer Verzerrungen und Verfälschungen des Bildes Christi. Das Mysterium der Erlösung ist gewiss so, dass der menschlichen Beschränktheit die ideale Mitte der Betrachtungsweise praktisch nie ganz erreichbar ist, und insofern sind die Nuancen der Betrachtung ein Erweis der Fülle und Ganzheit, mit der die Kirche sich dem Grundmysterium ihrer Existenz zugewandt hat. Sobald aber eine Christusauffassung sich allzuweit von der idealen Mitte entfernte, wehrte sich das Bewusstsein der Kirche wie gegen eine Gefahr für ihr Wesentlichstes. An dem Paradoxon ihrer Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn, durch den gekreuzigten Gott, musste sich alles bewähren, was theologische Spekulation über das

Geheimnis Gottes und den Menschenstand ausmachen wollte und was der fromme Geist als rechten Weg zu Gott ansah.
Nicht als ob die Kirche in der Auseinandersetzung mit den Häresien ihren Glauben erst gebildet hätte, aber sie sah an ihnen, wie gefährlich jedes Abweichen von der Mitte sein müsse, und wie allein die überkommene Auffassung der Gestalt des Menschgewordenen eine wahre Erlösung gewährleiste.
Die Erlösungsfrage war zu Beginn des vierten Jahrhunderts so weit geklärt, dass für einen kirchlichen Theologen weder eine Betrachtung mehr möglich war, in der das Menschheitliche allein ohne das Gottheitliche wichtig gewesen wäre, noch eine solche die das Gottheitliche allein ohne jedes Menschheitliche berücksichtigte. Psilanthropismus und Adoptianismus einerseits und ausgesprochener Doketismus andererseits, die extremsten Positionen abseits der Mitte, kamen als kirchlich mögliche Lösungen nicht mehr in Betracht. Die ihnen zugrunde liegenden Tendenzen konnten nur noch in verfeinerter, der Mitte angenäherter Form wieder auftreten. Was insbesondere die soteriologische Funktion der heiligen Menschheit Jesu angeht, so war es nicht mehr möglich, vom Menschheitlichen in Jesus ganz abzusehen. Etwas Menschliches mussten bei all seiner Verkürzung und Verflüchtigung selbst die späteren Häresien gelten lassen. Es kann sich bei der Frage nach der Heilsfunktion der Menschheit Jesu im Schrifttum eines kirchlichen Theologen des vierten Jahrhunderts nicht mehr darum handeln, ob er der Menschheit Jesu überhaupt eine soteriologische Bedeutung einräumt, sondern nur darum, welche er ihr gibt. Es kann nicht die Frage sein, ob er überhaupt eine wahre Menschwerdung und ein wahres menschliches Todesleiden Christi annimmt, sondern nur, welchen Ort er diesen Tatsachen, durch Schrift und Tradition als solche unverrückbar festgelegt, innerhalb seiner Gesamtanschauung vom Christentum gibt.

Darüber war man sich klar, dass nur die menschliche Natur leiden könne; aber diese Tatsache kann von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden: Leidet der Mensch Christus Jesus, bringt er seine menschliche Natur als ein Sühneopfer dar, das durch die Verbindung mit dem Logos unendlichen Wert bekommt? Oder leidet die Gottheit vermöge der menschlichen Natur, die sie sich zu eigen gemacht hat? Hat die Menschheit Jesu in dem Prozess der Erlösung auch einen Eigenwert, oder ist sie nur passives Organ der Gottheit? Hatte die Menschheit Jesu wirklich eine stellvertretende Funktion, brachte der Mensch Jesus wirklich in stellvertretendem Gehorsam ein Sühnungsopfer dar? Oder ist es so, dass der mittelst der menschlichen Natur sterbende Gottmensch im Grunde niemanden vertritt, sondern einfach alles in seine Fülle einbezieht und sie mitteilt? Liegt darin das Wesen der christlichen Erlösung, dass der Logos in die Menschheit eingeht, herabsteigt in ihre Not und Problematik, und ihr wirkend die Versöhnung schafft? Oder liegt das Wesentliche darin, dass der Logos die Menschheit zu sich hinaufzieht, sie in sich vergottet?

3. Die Mentalität der östlichen Kirche war dem Menschheitlichen in Christus nicht von vornherein besonders zugetan. Clemens und Origenes, die Väter dieser Haltung, deren grösstes und frömmstes Interesse das Aufgehen des Fleisches und des Menschheitlichen in Gott ist, hatten beide der heiligen Menschheit Jesu beim Heilswerk keine eigenwertige Aufgabe gegeben. Wenn Origenes für Jesus auch eine menschliche Seele annahm, so war ihm das kein soteriologisches Postulat, sondern lediglich ein kosmologisches: der göttliche Logos konnte sich nicht unmittelbar dem zeitlich geschaffenen materiellen Fleische einen, sondern nur vermittelst der zeitlos kausierten geistigen Seele. Nirgends wird der konkrete, leibhaftige, handelnde und ringende Mensch Jesus deutlich sichtbar: Umfang

und Konsequenz der kirchlichen Lehre werden nicht durchdacht und erlebt.

Der Zug zum höchsten Geistigen, das glühende Interesse für die Gottheit und die Vergottung waren der griechischen Frömmigkeit und der griechischen Spekulation in gleicher Weise eigen. Der gottheitliche Effekt der Erlösung, die Hereinnahme alles Menschlichen in das Göttliche, wurde mehr gesehen als die Kehrseite, die menschliche Schuld und die Menschheitsschuld. Die nachmaligen soteriologischen Probleme des Ostens hingen daher fast ausschliesslich mit den philosophischen Fragen der Theologie und Christologie i. e. S. zusammen, weniger mit den anthropologischen von Sünde und Schuld wie im Abendland.

Auf der einen Seite grosses Interesse am Gottheitlichen, auf der anderen Seite wenig Sinn für die Sünde als Schuld, das musste den griechischen Theologen um so stärker kennzeichnen, je mehr er dem geistigen Leben seiner Zeit verbunden war. Das anhebende dritte Jahrhundert war die Zeit, da das zur Freiheit gekommene Christentum stolz die Blüte des griechischen Geistes als sein Erbe beanspruchte. Das barg natürlich auch seine Gefahren. Die letzte und höchste Leistung antiker Religionsphilosophie, der Neuplatonismus, damals die herrschende Zeitphilosophie, mit ihrer Idee der Gotteseinigung durch Vergeistigung und sittliche Läuterung, mit ihrer Verachtung alles Irdischen und ihrem Tugendstolz, musste bei den griechischen Theologen die Menschheit des Erlösers zurücktreten lassen. Das Gefühl für die Sünde als Schuld fehlte diesem System, das zu einer Selbsterlösung anleiten wollte; und seine individualistische Mystik kannte nicht die Idee der Solidarität. Im Neuplatonismus war schlechterdings kein Element, das eine philosophische Grundlegung der soteriologischen Spekulationen über die heilige Menschheit Jesu, ihre

stellvertretende solidarische Sühneleistung und ihre kirchenbildende Funktion ermöglicht hätte, im Gegenteil, er erschwerte sie grundsätzlich. Das muss man im Auge behalten, wenn man die erste theologische Darstellung unseres Problems durch Athanasius den Grossen nach Wert und Grenze richtig würdigen will.

II. Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu im vornicänischen Schrifttum des Athanasius.

DER heilige Athanasius, um 295 geboren, machte seine theologischen Studien in Alexandrien und nahm früh Fühlung mit den Mönchen in der Wüste. Das ist alles, was wir über seine Jugendentwicklung wissen. Er tritt gleich mit einem reifen Werk ins helle Licht der Geschichte. Um das Jahr 318, also am Vorabend des arianischen Streites, der für lange Zeit alles theologische Interesse einzig und allein auf die Verteidigung der wahren Gottheit Christi lenken musste, fasste er in seiner Schrift «Über die Menschwerdung des Logos» die verschiedenen soteriologischen Tendenzen erstmalig zu einer geradezu klassischen Darstellung der altchristlichen Erlösungslehre zusammen [49].

1. In diesem seinem Erstlingswerk versucht Athanasius von der Menschwerdung des Logos her ein Gesamtverständnis des Christentums zu begründen. Dabei zeigt er zuerst das Verhältnis des präexistenten Schöpfer-Logos zu den Menschen auf, damit man «keinen Widerspruch darin fände, wenn der Vater die Erlösung der Welt in dem bewerkstelligt hat, durch den er sie auch erschaffen» (De incarnatione 1). Gott hat zwar «alles aus dem Nichts geschaffen durch seinen eigenen Logos, unseren Herrn Jesus Christus»; die Menschen aber «machte er nach seinem Bilde und teilte ihnen von der Kraft seines eigenen

Logos mit, damit sie gleichsam einen Schatten vom Logos hätten und so, logosähnlich geworden, in seligem Zustand verbleiben könnten – im Besitze des wahren und wahrhaft heiligen Paradieseslebens» (De inc. 3). Die eigenste und höchste Seligkeit des Lebens der Menschen im Paradies war die Erkenntnis Gottes: «Wozu hätte sie Gott auch erschaffen, wenn er von ihnen nicht erkannt sein wollte? Eben um dies ‹Nichterkanntwerden› zu verhüten, teilt er ihnen in seiner Güte sein eigenes Bild, unseren Herrn Jesus Christus, mit und macht sie seinem Bild und seiner Ähnlichkeit gleichförmig, damit sie durch dieses das Abbild erkennten, nämlich den Logos des Vaters, und durch ihn eine Vorstellung vom Vater gewinnen könnten und in der Erkenntnis des Schöpfers ein glückliches und wahrhaft seliges Leben führten» (De inc. 11). Da Gott aber die doppelte Wahlfreiheit der Menschen (zum Seienden oder Nichtseienden, C. Gentes 4) kannte, «so traf er Vorsorge und suchte ihnen durch Gesetz und Ort die ihnen gewährte Gnade zu sichern: Er führt sie in sein Paradies ein und gab ihnen ein Gebot, damit sie, im Falle dass sie die Gnade bewahrten und gut blieben, bei der Verheissung ihrer himmlischen Unsterblichkeit auch im Paradiese ein Leben ohne Kummer, Schmerzen und Sorgen hätten, im Falle aber dass sie das Gebot überträten und nach ihrer Abkehr von Gott schlecht würden, zur Einsicht kommen sollten, dass sie der natürlichen Verwesung im Tode unterworfen wären und nicht mehr im Paradiese leben, sondern nunmehr aus ihm verbannt und in Tod und Verwesung bleiben würden» (De inc. 3). «Die Menschen jedoch würdigten den geistigen Verkehr mit Gott wenig, kehrten sich davon ab, erdachten und ersannen sich die Bosheit... und verfielen dem angedrohten Todesurteil» (De inc. 4). «Denn wenn es in der Natur der Menschen lag, einmal nicht zu sein, und sie erst durch das Eingreifen und die

Menschenliebe des Logos ins Dasein gerufen wurden, so ergab sich als natürliche Folge, dass die Menschen mit dem Verlust ihrer Gottesvorstellung und mit ihrer Abkehr zum Nichtseienden - nichtseiend ist das Böse und seiend das Gute, weil ja vom seienden Gott ausgegangen - auch ihrer ewigen Existenz verlustig gingen, d. h. aber, dass sie der Auflösung anheimfielen und im Tod und in der Verwesung verblieben. Tatsächlich ist ja der Mensch von Natur aus sterblich, da er aus dem Nichts entstanden ist. Doch dank seiner Ähnlichkeit mit dem Seienden hätte er in dem Falle, dass er sie mit einer richtigen Herzenshaltung zu ihm bewahrt hätte, die naturgemässe Auflösung von sich fern gehalten und wäre unverweslich geblieben» (De inc. 4). Die einmal begonnene Abwendung der Menschen von Gott, vom Seienden, vom Geistigen und Guten zum Nichtseienden, Sinnlichen und Bösen (C. Gentes 2-4), wurde immer grösser und damit immer mächtiger der Tod und das Verderben für die Menschheit. Das Todesverderbnis als Folge der Sünde musste eintreten, damit Gottes Verfügung nicht Lügen gestraft werde; das verlangte Gottes Ehre. Andererseits war es wieder mit der Güte Gottes unvereinbar, wenn die einmal erschaffenen vernünftigen und seines Logos teilhaftig gewordenen Wesen zugrunde gingen (De inc. 6). Angesichts dieses Dilemmas fragt Athanasius sich: «Was musste geschehen, was musste Gott tun? Von den Menschen Reue ob ihrer Sünde verlangen? Dies hätte man ja Gottes würdig finden können und sagen, dass sie, wie sie infolge der Sünde dem Verderben anheimgefallen sind, so auf ihre Reue hin wieder zur Unverweslichkeit gelangen sollten. Doch die Reue hätte das, was der Ehre Gottes entsprach, nicht gewahrt – denn er wäre wieder nicht wahrhaftig geblieben, wenn die Menschen nicht im Tode bezwungen worden wären -, noch hebt auch andererseits die Reue den natürlichen Tod auf,

sondern setzt nur dem Sündigen ein Ende. Wenn also nur die Sünde, und nicht auch die Vernichtung als deren Folge dagegewesen wäre, dann wäre es mit der Reue gut gewesen. Wenn aber die Menschen einmal nach geschehener Sünde dem natürlichen Tode preisgegeben und der Gnade ihrer Gottebenbildlichkeit verlustig gegangen waren, was musste da geschehen? Oder wessen Hilfe war dann zu solcher Gnade und Wiederherstellung nötig, wenn nicht die des Logos Gottes, der auch im Anfange alles aus Nichts gemacht hat? Ihm stand es ja wieder zu, sowohl das Verwesliche zur Unverweslichkeit zurückzuführen, als auch für alle die Ehrenschuld beim Vater einzulösen (*ὑπὲρ πάντων εὔλογον ἀποσῶσαι πρὸς τὸν πατέρα*). Denn als Logos des Vaters und über alle erhaben, war eben damit allein er imstande, alles zu erneuern und für alle zu leiden, und fähig, für alle beim Vater Vermittler zu sein (*ὑπὲρ πάντων παθεῖν καὶ πρεσβεῦσαι περὶ πάντων ἱκανὸς πρὸς τὸν πατέρα*)» (De inc. 7).

Athanasius sieht vom Elend der unerlösten Menschheit nicht so sehr die Sündenschuld, als vielmehr deren Folgen: dass durch die Abkehr der Menschen vom Seienden zum Nichtseienden einerseits die wahre Gotteserkenntnis, andererseits die Unsterblichkeit verlorengegangen war. Da aber sowohl die Gotteserkenntnis als auch die Unsterblichkeit an die den Menschen durch den Logos ursprünglich eingeschaffene Gottebenbildlichkeit gebunden waren [50], so musste diese Gottebenbildlichkeit wieder hergestellt werden und zwar durch den, durch den sie auch am Anfang geschaffen wurde. Der Schöpfungsmittler musste Erlösungsmittler werden.

2. Die Erlösung vom Todesverhängnis steht dabei für Athanasius zum mindesten psychologisch durchaus im Vordergrund: der Logos «erbarmte sich unseres Geschlechtes, hatte Mitleid mit unserer Schwachheit, liess sich herab zu unserer

Vergänglichkeit, duldete die Herrschaft des Todes nicht, und um die Schöpfung gegen den Tod zu schützen und das Werk seines Vaters an den Menschen nicht vergeblich sein zu lassen, nahm er einen Leib an, und zwar keinen andern als den unseren. Denn er wollte nicht einfach in einem Leibe Wohnung nehmen, und er wollte nicht bloss äusserlich erscheinen; hätte er nur das wollen, so hätte er in einem anderen besseren Leibe als Gott erscheinen können... Und so nahm er einen Leib an, dem unsrigen gleich, überantwortete ihn, da alle unter der Macht des Todes standen, anstatt (*ἀντί*) aller dem Tode und brachte ihn dem Vater dar. Und das tat er aus Liebe zu den Menschen, damit alle in ihm sterben und so das Gesetz von der Verwesung der Menschen aufgehoben würde, da ja ihre Macht am Leibe des Herrn sich erschöpft hat und bei den gleichartigen Menschen keinen Zugang mehr finden kann» (De inc. 8). «Der Logos sah nämlich, dass das Verderben unter den Menschen nicht anders behoben werden könnte als durch seinen unbedingten Tod. Nun aber konnte der Logos, weil unsterblich und Sohn des Vaters, nicht sterben. Deshalb nimmt er einen sterbensfähigen Leib an, damit dieser durch seine stellvertretende Teilnahme am Logos (*σῶμα, ἵνα τοῦτο ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβόν*) zum Tod für alle geeignet würde, und nunmehr für alle das Verderben in der Gnade der Auferstehung sein Ende fände. Daher hat er den Leib, den er angenommen, als eine Weihegabe und als ein ganz makelloses Schlachtopfer (*ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλου*) in den Tod gegeben und verscheuchte alsbald von seinesgleichen den Tod durch das stellvertretende Opfer (*τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου*)» (De inc. 9). «Mit der Opferung seines eigenen Leibes hat er dem Gesetz wider uns ein Ende gesetzt und uns einen neuen Anfang des Lebens gegründet, indem er uns die Hoffnung der Auferstehung gab. Weil ja der Tod durch Menschen über die

Menschen Macht erhalten hatte, deshalb ist wieder durch die Menschwerdung Gottes des Logos die Macht des Todes gebrochen worden und die Auferstehung des Lebens eingetreten. Sagt ja doch der Christusträger: ‹Denn wie durch Einen Menschen der Tod, so durch Einen Menschen die Auferstehung von den Toten. Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.› Denn jetzt sterben wir nicht mehr als Gerichtete, sondern als Auferweckte harren wir auf die gemeinsame Auferstehung aller, die Gott zu seiner Zeit schauen lassen wird, er, der sie auch bewerkstelligt und gewährt hat. Das also ist die erste Ursache der Menschwerdung des Erlösers» (De inc. 10). Aber es ist nicht die einzige Ursache: der Logos «hat nicht unmittelbar nach seiner Ankunft mit der Hingabe seines Leibes in den Tod und mit dessen Auferweckung das Opfer für alle dargebracht, weil er sich damit unsichtbar gemacht hätte. Vielmehr hat er im Leibe sich sichtbar gemacht, indem er in ihm verweilte und solche Werke vollbrachte und Zeichen wirkte, die ihn nicht mehr als Menschen, sondern als Gott Logos offenbarten. Auf zweifache Weise erwies sich uns der Heiland durch seine Menschwerdung als menschenfreundlich, einmal dass er den Tod von uns wegnahm und uns erneuerte, und dass er, an sich nicht wahrnehmbar noch sichtbar, durch seine Werke sich kundgab als den Logos des Vaters» (De inc. 16). «Deshalb kommt er, der den Menschen nützen wollte – nämlich durch die Werke seines Leibes, natürlich wie ein Mensch zu uns, nimmt einen Leib an, der dem jener gleich ist und von unten stammt, damit die, welche ihn nicht aus seiner allumfassenden Vorsehung und Herrschaft erkennen wollten, wenigstens aus den Werken seines Leibes den im Leibe befindlichen Logos Gottes erkennten und durch ihn den Vater» (De inc. 16). «Weil aber die Schuld aller (*ὀφειλόμενον παρὰ πάντων*) getilgt werden musste... deshalb

brachte er nach dem praktischen Beweis seiner Gottheit auch für alle das Opfer (θυσίαν) dar, indem er für alle seinen Tempel dem Tode preisgab, um alle für die alte Übertretung unverantwortlich und von ihr frei zu machen, und um sich als Herrn auch über den Tod zu erweisen, indem er seinen eigenen Leib in Unverweslichkeit als Erstlingsfrucht der Auferstehung aller aufwies» (De inc. 14).

3. Wie Athanasius bei der unerlösten Menschheit mehr die Folgen der Sünde als diese selbst betrachtet, so geht er auch bei der Erlösung zunächst auf die Überwindung der Folgen der Sünde ein. Er sagt geradezu, dass die Überwindung des Todes die erste Ursache der Menschwerdung gewesen sei, dann die Erneuerung der wahren Gotteserkenntnis. Der Sündenstand der Menschheit verschwindet für Athanasius zunächst völlig hinter dem Todesverhängnis. Er scheint sogar ausdrücklich der Meinung Raum gegeben zu haben, dass zur Überwindung der Sünde schliesslich die Reue genügt hätte. Genauerhin sagt er aber nur, dass nach der Reue die Sünde aufgehört haben würde; über das durch die Sünde gestörte Verhältnis der Menschen zu Gott und die Versöhnung will er damit nichts aussagen. Die Sünde als eine nicht durch die Menschen zu tilgende Schuld ist ihm irgendwie bewusst gewesen. Denn in den meisten Stellen über den Tod Christi geht neben dem Gedanken von der Überwindung des Todes noch der andere, freilich weniger betonte einher, dass durch den Tod auch eine Schuld der Menschheit zu überwinden war (s. die Texte S. 101 und 102). Im Tode ist Christus Schlachtopfer, stellvertretendes Opfer. Dass der Tod Christi gerade am Kreuze erfolgte, begründet Athanasius mit Paulus (Gal 3, 13) durch den Fluch, der wegen der Sünde über den Menschen lag und den Christus auf sich nahm. «Denn wenn er gekommen ist, den über uns ergangenen Fluch zu tragen, wie anders wäre die Verfluchung

Wirklichkeit geworden als eben dadurch, dass er den im Fluche verhängten Tod auf sich nahm? Dieser aber ist das Kreuz» (De inc. 25). Die Vorstellung, dass der Überwindung des Todesverhängnisses durch Christus die des Sündenfluches und der Sündenschuld logisch vorausgehen müssen, hat Athanasius gewiss nicht ganz getehlt, aber er hat dieser negativen Seite der Erlösung sehr wenig Interesse entgegengebracht. Doch ist es nicht so, als ob er [51] die positive Seite, das Heilsgut, allein physisch in der Unsterblichkeit des Leibes gesehen hätte. Die durch den Logos vermittelte Erkenntnis des Vaters geht als ein religiöses über das physische Heilsgut hinaus. Die Erlösung bringt mehr als die Wiederherstellung des Zustandes vor dem Falle, nicht nur Teilnahme am Seienden, sondern Vergöttlichung: Der Logos Gottes «wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden *αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*» (De inc. 54).

Ist es nun die Meinung des Athanasius, dass das Heil durch die Menschwerdung, d. h. durch den physischen Kontakt des Göttlichen und Menschlichen in Christus, schon wesentlich abgeschlossen ist? [52]. Die Rolle, die er dem Tode Christi für die Überwindung des Todes zuweist, scheint dem zu widersprechen. Jedoch ist ihm die leibliche Unsterblichkeit nicht das wesentliche, wohl aber das entscheidende Heilsgut, und zwar als Folge der wiederhergestellten Gottebenbildlichkeit. Ist nun diese Gottebenbildlichkeit schon durch die Menschwerdung an sich für die ganze Menschheit wesentlich gegeben? In welchem Sinne? „Mit der Menschwerdung geht die Idee der Vergöttlichung in Erfüllung, und da in der Idee die wahre Wirklichkeit liegt, so ist auch die Vergottung des Menschentums in der Menschwerdung Christi eine Wirklichkeit. Hiermit ist aber nicht gemeint, dass das Heilswerk Christi in der Welt von Zeit und Raum schon vollständig und vollzogen ist... Nicht die

ganze Reihe der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen ist gerettet und erlöst von Tod und Sünde und aufgenommen in den Wesenskreis der Gottheit, sondern die Idee der Menschheit, worin alle Menschen ihren höchsten Bestand haben, ist durch die Menschwerdung des Logos sichtbar geworden, und als sichtbar gewordene Wirklichkeit in Vereinigung getreten mit der göttlichen Natur und so vergöttlicht worden. Die Menschen sind deshalb vergöttlicht, weil die Idee, der sie ihr geschaffenes Bestehen, durch Teilnahme, entlehnen, Mensch geworden ist. Die Vergöttlichung ohne Beseligung ist so eine ideelle, doch die ideelle Wirklichkeit ist wirklicher als die sichtbare Wirklichkeit, weil sie die Quelle des sichtbar Werdenden ist" [53]. In diesem platonischen Sinne ist für Athanasius das Heil in der Menschwerdung schon abgeschlossen. Im Hinblick auf die konkrete zeiträumliche Durchführung der Erlösung ist die Menschwerdung nur Voraussetzung, durch die Christus als der neue wesenhafte Mensch, der einzige ganz der Idee Gottes entsprechende Mensch sichtbar wurde. Gott hatte den Menschen «Anteil gegeben an dem eigenen Bilde unseres Herrn Jesus Christus» (De inc. 11), sie waren nur unvollkommene Abbilder dieser Idee der heiligen Menschheit Jesu. Weil nun die Menschwerdung des Logos für Athanasius nichts anderes ist als das geschaffene Sichtbarwerden der Idee Menschheit, ist der menschgewordene Logos als Mensch der natürliche und als Logos der unendlich verdienstvolle Repräsentant und Stellvertreter der ganzen Menschheit, der «von allen seinesgleichen den Tod verscheuchte durch sein stellvertretendes Opfer. Denn weil erhaben über alle, hat natürlich der Logos Gottes mit der Hingabe seines Tempels und des leiblichen Organs ein Entgelt für das Leben aller entrichtet und die Schuld in seinem Tode bezahlt, *ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, εἰκότως, τὸν ἑαυτοῦ ναὸν, καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων*

ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ»
(De inc. 9).

Athanasius hat keineswegs die Heilsfunktion der Menschheit Jesu in ihrem positiven dynamischen Sinn einer mittlerischen Versöhnung der schuldigen Menschheit mit dem Vater ausreichend gewürdigt, wie Paulus und noch die Rekapitulationstheorie. Dazu fehlte ihm vor allem ein genügend tiefes Erfassen der Sünde als Schuld. Aber er hat andererseits auch nicht die soteriologische Bedeutung der Menschheit rein in einer passiven Aufnahme der Vergöttlichung gesehen. Sein Verdienst für die theologische Erkenntnis der Erlösungsfunktion der Menschheit Jesu liegt darin, dass er die Verbindung des Menschen Jesus mit der Menschheit bewusst in den Tiefen des schöpferischen Logos begründet und herausgestellt hat, – auch dabei die geistigen Voraussetzungen der griechischen Art nicht überschreitend.

Die Zusammenfassung der altchristlichen Erlösungslehre, die Athanasius in dieser Jugendschrift gibt, noch in keiner Weise genötigt, sich auf häretische Gegensätze einzustellen, weist über Origenes zurück auf ältere, religiösere Auffassungen der Erlösung, insbesondere auf Irenäus [54], und bringt Ansätze zu einer spekulativen Vertiefung des Überkommenen. Man spürt, wie dem Menschgewordenen seine ganze Liebe gilt. An dem Dogma der Menschwerdung orientierte er sich immer wieder für den Kampf, in dem er ein Menschenalter lang die wahre Gottheit des Logos verteidigen musste und auf die Erlösungsfunktion der Menschheit Jesu zunächst nicht mehr direkt zu achten hatte.

LITERATUR UND ANMERKUNGEN

Hier wird nur die Literatur über das Problem im allgemeinen und den ganzen behandelten Zeitraum angeführt, die Spezialliteratur bei den einzelnen Abschnitten.

Baehr, K., Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. Sulzbach 1832.

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchl. Literatur I-III. Freiburg 2. Aufl. 1913/23.

Bardy, G., Littérature grecque chrétienne. Paris 1929.

Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik I und II. Freiburg 7. Aufl. 1928/29.

Baur, F. Chr., Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838.

Baur, L., Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre. TQ 98 (1916) 467 ff., 99 (1917/18) 255 ff., 100 (1919) 426 ff.

Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk I. Das christl. Altertum. Paderborn 8. Aufl. 1926.

Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus. Göttingen 3. Aufl. 1926.

Diekamp, Fr., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I und II. Münster 6. Aufl. 1930.

Dörholt, B., Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891.

Ecklin, G. A. Fr., Erlösung und Versöhnung. Basel 1903.

Geyer, B., Die patristische und scholastische Philosophie. (Friedrich Überweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie II.) Berlin 11. Aufl. 1928.

Gronau, K., Das Theodizee-Problem in der altchristl. Auffassung. Tübingen 1922.

Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, I und II. Leipzig 4. Aufl. 1909.

Hennecke, E., Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 2. Aufl. 1924.

Jungmann, J. A., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1923.

Kirsch, J. P., Die Kirche in der antiken griechisch-röm. Kulturwelt. Freiburg 1930.

Loofs, Fr., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 4. Aufl. 1906.

Rauschen, G., Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. Neu bearbeitet von B. Altaner. Freiburg i. Br. 10.-11. Aufl. 1931.

Renz, Fr. S., Die Geschichte des Messopfer-Begriffs I. Altertum und Mittelalter. Freising 1901.

Rivière, J., Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905. = Rivière I.

Rivière, J., Le dogme de la rédemption. Etudes, critiques et documents. Louvain 1931. = Rivière II.

Schulte, E., Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik. Paderborn 1914.

Schwane, J., Dogmengeschichte der patristischen Zeit I und II. Freiburg 2. Aufl. 1892/95.

Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte I und II. Leipzig-Erlangen 3. Aufl. 1920.

Slomkowski, A., L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'église avant Saint Augustin. Paris 1926.

Steubing, J., Die Anschauung von der Sünde bei den Vätern der griechischen Kirche und ihre Beziehung zu Augustinus. Marb. theol. Diss. 1923 (Maschinenschrift).

Tixeront, J., Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne I. Paris 10. Aufl. 1924; II. Paris 8. Aufl. 1924.

Wörter, Fr., Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Freiburg 1876.

Zu: Einleitung I.

[1] In unserer Zeit wieder auf die hier berührten Probleme hingewiesen zu haben, ist das Verdienst K. Adams. Im Geiste des grössten Theologen der heiligen Menschheit Jesu, St. Augustins, behandelt er sie in: Christi erlösendes Werk. (In: Christus unser Bruder. Regensburg 2. Aufl. 1930. 135 ff.) In der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts fanden sie bei M. Jos. Scheeben eine glänzende und tiefe Behandlung: Handbuch der katholischen Dogmatik III. Freiburg 1882. 138 ff. Vgl. weiter C. von Schaezler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Im Geiste des hl. Thomas dargestellt. Freiburg 1870. 359 ff. Auf diese Arbeiten vornehmlich stützt sich die Einleitung.

Zu: Einleitung II.

[2] Eph 2,15-16 (mit dem Gedanken von der in Christus «zu einem neuen Menschen» umgeschaffenen Einheit der Juden und Heiden «in einem Leibe») wird 19-20 fortgeführt und abgewandelt durch den Gedanken vom Tempel des Herrn, dessen Eckstein Christus Jesus selbst ist.

[3] 1 Jo 5,8-9 wird offenbar im besonderen noch die Leidensfähigkeit Christi betont gegen Doketen, die lehrten, der höhere Äon Christus habe sich in der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt, ihn aber vor dem Tode wieder verlassen.

Zu: Erster Teil I.

[4] Vgl. zu diesem Abschnitt besonders G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. Gütersloh 1905; ferner H. Korn, Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den apostolischen Vätern. Berl. theol. Diss. 1928. Handbuch zum Neuen Testament hrsg. von H. Lietzmann. Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter. Tübingen 1929.

[5] Vgl. A. von Harnack, Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche. (Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss. 28) 1926. 212 ff. παῖς θεοῦ ist eine uralte seltene liturgische Formel, die wegen der Möglichkeit eines niederen Sinnes früh mit euphemistischen

Zusätzen versehen wurde und bald ganz verschwand.

[6] *προστάτης* = der sein Wort einlegt für die Flehenden (Schutzherr). *ἀσθενία* im Sinne von Rö 8,26 als Gebetsschwachheit. *ἀρχιερεὺς προσφορῶν* bezieht sich vor allem auf die Opfergebete.

[7] Die Taufe erscheint bei Ignatius in einer Wesensbeziehung zum Leiden: IEph 18,2: *ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ*. Die Stelle ist allerdings reichlich dunkel und ihr Sinn, weil Parallelen bei Ignatius fehlen, schwer festzustellen. Entweder schwebte dem Ignatius die Vorstellung vor, dass die Berührung des Leibes des Herrn mit dem Element des Wassers und die in seiner Taufe als Erfüllung aller Gerechtigkeit (ISm 1,2) liegende symbolische Vorwegnahme des Leidens das Wasser als Element für die Taufe der Christen geläutert hat, oder die andere Vorstellung, dass zu dem durch die Taufe Christi für die Taufe der Christen geläuterten Wasser in der Taufe der Christen noch die Beziehung zu dem Todesleiden Christi hinzukommen muss. Die letztere Deutung empfiehlt sich besonders durch die Beobachtung, dass das absolute *πάθος* bei Ignatius nie ein symbolisches Leiden, sondern immer das real im Fleische vollzogene meint. Auf jeden Fall aber spricht sich an dieser Stelle aus, dass Ignatius die Taufe irgendwie in realem Zusammenhang mit der leiblich-menschlichen Erscheinung Christi sieht, und wohl ähnlich wie IEph 17,1: *διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν*, von dem Geschehen an dem Menschen Jesus hinüberdenkt zu dem, was an den Christen der Kirche geschieht.

[8] Vgl. V. Schweitzer, Polycarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung. TQ 86 (1904) 90 ff.

Zu: Erster Teil II.

[9] Zu dieser Charakteristik der Apologeten vgl. besonders J. Lortz, Tertullian als Apologet. Münster 1927/28. Bd. II Kap. VIII: Die Religion des Monotheismus. Um für unsere Frage ein einigermassen rundes Bild des apologetischen Schrifttums zu geben,

ist es nötig, von der Beschränkung auf die griechische Theologie abzusehen.

[10] Lortz, a. a. O. 1 ff.

[11] Ich sehe bei dieser Feststellung von dem Versuch Fr. Loofs' ab, in den von ihm mit IQT bezeichneten Teilen bei Irenäus die verlorene Schrift des Theophilus gegen Marcion nachzuweisen (Theophilus von Antiochien. TU 46,2. Leipzig 1930, 10-100). – Die Einzelnachweisungen über den Bestand christologischer und soteriologischer Aussagen siehe in dem oben [9] zitierten Kapitel bei Lortz.

[12] s. u. Seite 53 ff.

[13] Das Interesse, das der Theologe Tertullian an der Menschheit Jesu nimmt, zeigt sich im Kampf gegen den häretischen Doketismus. Er betont wie mit exegetischen, so auch mit soteriologischen (Adv. Marc. 5,7) Argumenten die wahre Menschheit Jesu nach Leib und Seele (De carne Chr. 11-13), insbesondere hebt er gegen die Valentinianer hervor, dass Christus nicht nur einen Leib, sondern diesen Leib auch aus der Substanz der Menschheit gehabt habe. Es liegt Tertullian also an der Geschlechtsverbundenheit Christi mit den Menschen. Christus war dem Schöpfer schon bei der Erschaffung der ersten Menschen vor Augen: « Denn zu was immer der Lehm gestaltet wurde, es schwebte dabei der Gedanke an Christus vor, der einst Mensch werden sollte » (De carn. res. 6). Die Überwindung des Todes für die Menschheit und die Erneuerung ihres Lebens ist ihm mit der bei Christus notwendig verbunden (Adv. Marcionem 5,14; de pudicitia 22; de baptismo 11). Die leibliche Wiederkunft Christi ist das Unterpfand und Angeld unserer Auferstehung; und diese Verbindung des Menschenschicksals mit dem Christi wird begründet durch die Vorstellung vom « Adam novissimus » und vom « sequester dei atque hominum » (De carn. res. 51). Christus ist aber für Tertullian nicht bloss rechtlicher Mittler, sondern auch hohepriesterlicher. Er nennt ihn « authenticus pontifex dei patris » (Adv. Marc. 4,35). Der von der Sünde befreite Mensch muss Gott eine Gabe darbringen: « orationem sci-

licet et actionem gratiarum apud ecclesiam per Christum Jesum catholicum patris sacerdotem» (ebda 4,9). Das alles, im wesentlichen auf die Wiedergabe biblischer Formeln sich beschränkend, ist aber Tertullian nicht so lebendig gewesen, dass gegen seine spiritualistischen Tendenzen die Menschheit Jesu sich, wie später bei dem grössten Afrikaner, dem heiligen Augustin, als Ansatzpunkt seines Kirchen- und Sakramentsbegriffes geltend gemacht hätte. Seine Geistkirche (Vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians. Paderborn 1907) ist nicht corpus Christi, sondern corpus Trinitatis (De bapt. 6). Über adoptianische Elemente in Tertullians Christologie, die einer soteriologischen Würdigung seiner Menschheit nicht günstig sein konnten, vgl. K. Adam, Die Lehre von dem heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian. TQ 88 (1906) 36 ff.

[14] Vgl. hierüber die ausgezeichnete Arbeit von O. Casel O. S. B., Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr. Der Katholik 94 (1914) 153 ff. 243 ff. 321 ff. 414 ff.

Zu: Zweiter Teil 1.

[15] Vgl. zu diesem Abschnitt besonders Fr. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung. Der Katholik. 85 (1905) 46 ff. 87 ff. 181 ff. 264 ff. 349 ff.; A. d'Alès, La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée. Rech. de sc. rel. 6 (1916) 185 ff.; G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus. Gütersloh 1925; H. Koch, Zur Lehre vom Urstand und der Erlösung bei Irenäus. Theol. St. u. Kr. 96/7 (1925) 183-214; L. Spikowski, La doctrine de l'Eglise dans Saint Irénée, Strasbourg 1926; Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus. TU 46,2. Leipzig 1930.

[16] Vgl. die Nachweisungen von Koch, a. a. O. 186 ff. 191 ff. 198 ff.

[17] Wenn Irenäus die wahre Menschheit Jesu auch damit begründet, dass sonst der Teufel nicht *δικαίως* besiegt worden wäre (3,18,7), so ist das nicht so aufzufassen, als ob Irenäus irgendwelche Rechte des Teufels annähme; Irenäus will damit, entsprechend der

Rekapitulationsidee, nur die Vollständigkeit und Ungemessenheit des in der Erlösung des Menschen liegenden Sieges über den Teufel dartun, da der Teufel eben nicht durch die Allmacht Gottes, sondern durch die Tat des Gottmenschen Christus überwunden wird (vgl. Rivière II 95 ff.: La „justice" envers le démon. Saint Irénée; ders., Le „droit" du démon sur les pêcheurs avant Saint Augustin, und d'Alès, a. a. O. 200 ff.). Weit entfernt davon, Vertreter der in späteren Erlösungstheorien auftauchenden Rechte des Teufels zu sein, legt er, solche Gedanken im voraus ahnend, Wert darauf, sie abzulehnen: « Denn nicht eines anderen waren wir Schuldner, sondern einzig dessen, dessen Gebot wir auch übertreten hatten im Anfang » (5,16,3). Der Teufel ist einfach dadurch überwunden, dass in Christus der Mensch zu Gott zurückgekehrt ist.

Zu: Zweiter Teil II.

[18] Vgl. A. d'Alès, La théologie de Saint Hippolyte. Paris 1906.

[19] Fragment aus der Katene des Nicetas diaconus zum Lukasevangelium 1. *λόγος θεοῦ ἦν πρωτότοκος, ἀπ' οὐρανῶν ἐπὶ τὴν μακαρίαν Μαρίαν κατερχόμενος, καὶ ἄνθρωπος πρωτότοκος ἐν κοιλίᾳ πλασσόμενος, ἵνα ὁ πρωτότοκος λόγος τοῦ θεοῦ πρωτοτόκῳ ἀνθρώπῳ συναπτόμενος δειχθῇ.*

[20] Vgl. auch die moralische Ausdeutung des bei Irenäus ontisch gemeinten Gedankens, dass Christus alle Lebensalter durchlief, um alle zu retten: Ref. omn. haer. 10,33,15.

Zu: Zweiter Teil III.

[21] Zitiert nach L. Vouaux, Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, tradition et commentaire. Paris 1913.

[22] Zitiert nach Seite und Zeile bei C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. TU 43. Leipzig 1919.

Zu: Dritter Teil I.

[23] Vgl. zu diesem Abschnitt E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque. Paris 1898;

ferner E. R. Redepennig, Origenes I. Bonn 1841. „Die Lehre des Klemens."

[24] So schon Photius (Bei Bardenhewer II 75); Loofs, Leitfaden 170 f.; de Faye, Clément 254. Dagegen Redepennig, Origenes I. Bonn 1841. 422 ff. und Th. Rüther, Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien. TQ 107 (1926) 231 ff. Doch muss auch Rüther zugeben: „So hat Clemens ohne sichtliche Bedenken Anschauungen vortragen können, in denen der Mensch in Christus dem Göttlichen gegenüber verkürzt ist." 254.

[25] «Der Logos selbst hatte sein Blut für uns vergossen, die Menschheit rettend» (Paed. 1,5:23; 1,6:43,3). «Er wollte leiden, damit wir durch sein Leiden leben» (Str. 4,7:43,2). – Clemens identifiziert übrigens auch das Blut Christi mit seiner Lehre: Fragm. in I Jo. Wie wenig real ihm das Blut Christi erscheint, zeigt sich in der merkwürdigen Unterscheidung zwischen geistigem und leiblichem Blut Christi: «Es gibt das geistige Blut, durch das wir erkauft worden sind, und das leibliche Blut, durch das wir aus der Verderbnis errettet worden sind» (Paed. 2,2:19,4).

[26] Rivière I 132 f. weist darauf hin, dass in der Homilie «Quis dives salvetur» (23,4; 37,4) der Tod Christi sehr viel deutlicher als Ursache unseres Heiles erscheint, und dass sogar die Idee der stellvertretenden Sühneleistung ausgesprochen ist. Rivière versucht übrigens nicht, diese Texte mit dem übrigen System des Clemens zu harmonisieren.

[27] Vgl. Th. Rüther, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien. Freiburg 1922. 132.

[28] Vgl. darüber die aufschlussreichen Bemerkungen von K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt im griechischen Mönchtum. Leipzig 1889. 226 ff.

Zu: Dritter Teil II.

[29] E. R. Redepennig, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre I. II. Bonn 1841, 1846; E. de Faye, Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. I. Sa biographie et ses écrits. II. L'ambiance philosophique. III. Sa doctrine. Paris 1923, 1927, 1928. Dazu A.

d'Alès, La doctrine d'Origène d'après un livre récent. Rech. de sc. rel. 20 (1930) 224 ff.; W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen 1931.

[30] A. v. Harnack, Dogmengeschichte 6. Aufl. Tübingen 1922. 146.

[31] Die Christologie des Origenes hat zwei Tendenzen; einmal unterscheidet sie sehr genau die beiden „Naturen" (C. Cels. 4,15), sodass die Verbindung beider einer Einwohnung des Logos im Menschen gleichkommt; vgl. z. B. C. Cels. 2,9 mit Berufung auf 1 Kor 6,17. Zum anderen werden Seele und Leib Christi immer mehr mit dem Logos vereinigt, gehen in ihm auf; sie werden vergöttlicht, Christus hört auf Mensch zu sein (s. o. S. 77). Über die Christologie des Origenes vgl. K. Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. TQ 54 (1872) 97 ff.; Harnack, Lehrbuch I 684 ff.; Loofs, Leitfaden 200; ders., Die Ketzerei Justinians. Harnack Ehrung 238; E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius. Paderborn 1914. 5. Die zweite Tendenz ist die stärkere und dem System entsprechendere, die erste dagegen entspringt dem Willen des Exegeten, der Schrift wissenschaftlich gerecht zu werden.

[32] Vgl. Fr. Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Paderborn 1930. 412 ff.

[33] Rivière II 165-212: Le rachat au démon. II. Origène.

[34] Rivière I 133-141, versucht mit solchen Stellen, ohne auf die übrige Lehre des Origenes einzugehen, den Nachweis, dass „Origène, maintenu par l'exégèse sur le sol ferme du réalisme, expose la doctrine de la rédemption par la mort du Christ et en ébauche déjà un commencement d'explication». a. a. O. 141.

[35] Ein Schüler Rivières, C. Verfaille, hat in seiner Dissertation La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épître aux Romains. Strasbourg 1926. 26 f. darauf hingewiesen, dass sich im Römerbriefkommentar zwar gewisse Reminiszenzen an die Theorie des vor-

weltlichen Falles finden, dass er sich aber im allgemeinen an dem paulinischen Sinn der Ursünde orientiere: «Consequenter ergo omnes qui ex ipsius successione in hunc mundum veniunt declinaverunt et simul cum ipso in utiles facti sunt» (3,3). «Per ipsum ‹Adam› mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis eius habebantur» (5,1). Verfaille, dem es übrigens mehr darauf ankommt, den Sinn des Römerbriefkommentars in der Gestalt zu bestimmen, in der er auf die abendländische Kirche eingewirkt hat, a. a. O. 19, lässt die Frage offen, inwieweit Rufin in ihm durch Änderung oder Unterdrückung von Texten bemüht war, die Orthodoxie des Origenes zu retten. Vgl. die grundsätzlichen Bedenken von P. Koetschau gegen diese Methode, die die Untersuchung auf ein einziges Buch des Origenes beschränkt, dessen Rufinsche Bearbeitung zudem keineswegs die Gewähr für die richtige Wiedergabe origenistischer Gedanken bietet. Theol. Lit.-Z. 52 (1927) 415 ff.

[36] Anwander, A., Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen Theologie bis Arius. TQ 102 (1921) 190 ff.

[37] Vgl. V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Leipzig 1880. Nach dieser Ausgabe wird die Schrift an Theopompus zitiert.

[38] Loofs, Leitfaden 222.

[39] Der Sinn der ganzen Ausführungen über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit ist der: Gott ist an und für sich keinen Leiden unterworfen, aber sein Wille ist auch nicht an Schranken gebunden. Der Sohn Gottes konnte also leiden, um durch sein Leiden den Menschen zum Heile zu verhelfen. Indem er jedoch die Leiden besiegte und über den Tod triumphierte, bewies er seine Leidensunfähigkeit. «Der aber, welcher freiwillig infolge der Leidensunfähigkeit seiner Natur durch Vermischung mit den Leiden die Leiden unterjochte, von dem sagen wir nicht, dass er den Leiden unterworfen sei... Denn es war der Tod des Todes, dass Gott in den Tod einging, ohne von ihm erfasst zu werden, und es war ein Leiden für die Leiden, dass Gott

leidensunfähig war, während er in die Leiden einging» (An Theopompus 7).

[40] Vgl. A. Bigelmair, Zur Theologie des Eusebius von Cäsarea. Sonderdruck aus: Hertling Festschrift. Kempten 1914. Eusebius war nicht ausgesprochener Arianer, aber der Arianismus lag in der Konsequenz seiner Anschauungen. Das Argument des Athanasius, dass ein nicht vollgöttlicher Logos keine wirkliche Erlösung schaffen könne, hat Eusebius offenbar nicht beunruhigt. In seiner Erlösungslehre kann er infolgedessen die Aussagen der Tradition ohne weiteres übernehmen. Die Menschwerdung ist ihm aber lediglich Fleischwerdung des Logos, und die Verbindung des Logos mit dem Fleische hat er durchweg äusserlich bestimmt, doch nicht so äusserlich, dass er nicht unbedenklich mehrfach für Maria den Ausdruck „Gottesgebärerin" gebraucht hätte. Hier zeigt sich, dass gerade die Vorgegebenheiten des Kultus den Eusebius davor bewahrten, in der Soteriologie die Konsequenzen aus den falschen Prämissen seiner Logoslehre zu ziehen. So bringt z. B. Dem. Evang. 1,10 Ausführungen über die Anamnese des Opfers Christi in der Eucharistie, aus denen man deutlich sieht, weshalb Eusebius im Opfer- und Sühnetod des eingeborenen Sohnes das Wesentliche und Neue des Christentums gesehen hat. Die Einzelnachweisungen bei Bigelmair 17 ff. und O. Casel, Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition (Jb. f. Liturgiewissenschaft 6 [1926] 146 ff.).

[41] Vgl. Fr. Loofs, Paulus von Samosata. TU 44,5. Leipzig 1924; ferner G. Bardy, Paul de Samosate. Spic. Sacr. Lov. 4. 2. Aufl. Louvain 1929.

[42] Loofs, a. a. O. 322.

[43] Loofs, a. a. O. 243, nach Fragment 34, ebd. 90 f.

[44] Loofs, a. a. O. 259 ff.

Zu: Dritter Teil III.

[45] Vgl. hierzu G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus. Abh. d. Königl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. VII 1. Berlin 1903.

[46] Bonwetsch, a. a. O. 92.

[47] Nach De autexusio 17,1

bestand die Freiheit des Menschen gerade darin, Gott gehorchen oder nicht gehorchen zu können.

[48] Diese Ausführungen erinnern stark an die Schrift Gregors des Wundertäters über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes.

Zu: Schluss 11.

[49] Vgl. zu diesem Abschnitt besonders J. A. Möhler, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 2. Aufl. 1844; G. A. Pell, Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde und Erlösung. Passau 1888; H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Eine dogmengeschichtliche Studie. Freiburg 1894; V. Cremers, De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote. Proeve eener wijsgeerig-theologische Synthese. Bijdragen tot de Geschiedenis van het Dogma I. Turnhout 1921.

[50] Die Gottebenbildlichkeit war in den ersten Menschen, so wie sie aus der Hand Gottes hervorgegangen waren, nicht *κατὰ φύσιν*, d. h. vermöge ihres Ursprunges aus dem Nichts, sondern wegen ihrer Teilnahme am Logos, am Seienden. Dass die Gottebenbildlichkeit nach dem Falle nicht mehr vollkommen war, zeigte sich in dem Verlust der Gotteserkenntnis und der Unsterblichkeit; dass sie als Anlage und Bestimmung auch nach dem Falle da war, ist die Voraussetzung für die Erlösung, die an die Schöpfung anknüpfen sollte. Vgl. Cremers, a. a. O. 111 ff.; 136 f.: „Door de zonde verloor de mensch de actuatie van de Gods-gelijkenis, doch in den grond van zijn wezen bleef hij die behouden, want het is de grond van zijn wezen zelf; God hat hem immers aldus geschapen – zelfs na den val moest de godsgelijkenis hem bijblijven als de grondslag voor zijn bovennatuurlijke bestemming. Daarvan kon hij niet afvallen, want God had hem geschapen naar het beeld van den waren mensch, den mensch, die de godelijke natuur vereenigt met de menschelijke, den Godmensch Jezus Christus. Het is immers het eeuwig raadsbesluit van God dat in de schepping ook het heilsmiddel inbegrepen zij."

[51] So Loofs, a. a. O. 233.

[52] So Rivière, Le dogme de la rédemption 145. 148. – Ob Athanasius in seiner Frühzeit die Menschwerdung wesentlich oder vorwiegend als Fleischwerdung betrachtete, wird zu erörtern sein bei der Untersuchung des Einflusses, den die apollinaristische Kontroverse auf die Ausgestaltung seiner Theologie hatte. Die in De incarnatione gegebene spekulative Begründung des Heilstodes Christi setzt eigentlich nur die Notwendigkeit der Annahme eines menschlichen Leibes voraus. Denn Athanasius begründet die Notwendigkeit der Menschwerdung nicht mit der Sünde an sich, sondern mit der darauf gesetzten Strafe des leiblichen Todes (De inc. 7).

[53] Cremers, a. a. O. 140.

[54] Die Schriften des heiligen Irenäus waren in Alexandrien bekannt und geschätzt. Vgl. darüber E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius. Paderborn 1914. 1.

ALS HANDSCHRIFT GEDRUCKT IM FRÜHJAHR 1932
in 200 Exemplaren. Den Satz besorgte die Werkstatt der
Bremer Presse, München.